

ИНДИЯ И КИТАЙ: ДВЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ — ДВЕ МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ

Этой теме было посвящено заседание теоретического семинара отдела экономики и политики развивающихся стран ИМЭМО АН СССР, на котором с сообщениями выступили известные советские ученые, сотрудники Института востоковедения АН СССР индолог, д. и. н. Л. Б. АЛАЕВ и китайвед д. и. н. Л. С. ВАСИЛЬЕВ. В обсуждении поставленных ими вопросов приняли участие д. и. н. Д. Е. ФУРМАН (ИСК АН СССР), к. и. н. А. Б. ЗУБОВ (ИВ АН СССР), д. и. н. М. А. ЧЕШКОВ, д. э. н. В. Л. ШЕЙНИС (ИМЭМО АН СССР). Вел заседание д. и. н. В. Г. ХОРОС (ИМЭМО АН СССР).

Ниже публикуются материалы состоявшегося обмена мнениями ученых в удобной для читателей форме — в виде «круглого стола».

В. Хорос: Настоящее не может быть понято без прошлого. Эта истина кажется бесспорной, даже тривиальной. Но ее очень часто забывают. В общественных науках современность и история, как правило, разведены, интересы специалистов по соответствующим отраслям пересекаются редко. В тех же случаях, когда это происходит, оказывается, что состыковать сегодняшнее и вчерашнее, не впадая при этом в модернизацию истории или не теряя ощущения непостоянности современного, не так уж просто.

Но сегодня мы попробуем соединить воедино седую древность и современность, тем более что в анализ вводится элемент сравнения, а материал для сравнения выбран поистине благодатный. Индия и Китай. ...Эти две страны составляют почти полмира. Это мощные, древние и до сих пор «живые» цивилизации, донесшие до сегодняшнего дня институты и ценности тысячелетий. Это общественные структуры, которые сегодня подвергаются интенсивному процессу модернизации, изменений, происходящих буквально у нас на глазах. Это, наконец, государства разной социально-политической ориентации, оказывающие всевозрастающее влияние на мировое сообщество, особенно на развивающиеся страны.

Давайте построим наш обмен мнениями следующим образом. Сначала наши основные собеседники дадут общую характеристику индийской и китайской цивилизаций, особенностей их формационного развития. Далее будут рассмотрены процесс модернизации в обеих странах и его результаты на сегодняшний день. Наконец, мы попробуем охарактеризовать тенденции и перспективы развития избранных стран, роль Индии и Китая в современном мире. Может быть, вы начнете, Леонид Борисович?

Л. Алаев: Не возражаю. Вы верно заметили. Владимир Георгиевич, что требование историзма при подходе к анализу современности звучит постоянно. При

изучении развивающихся стран, особенно стран Востока, это требование нередко формулируется как необходимость учета традиции, традиционных факторов. Между тем действительный учет факторов и наслоений тысячелетней истории затруднен многими обстоятельствами: например, дифференциацией наук, когда экономист, политолог, историк — все это разные лица; но главным образом еще и специфическим способом познания истории Востока, проистекающим из вульгарного применения марксистского историко-материалистического метода. Даже если сейчас установить тесную теоретическую связь между «третьемирцами» и историками-востоковедами, то историки мало что дадут «современникам». Десятилетиями привыкали они подгонять историю Востока под стереотипы Запада, обращать внимание прежде всего на «общее», а «специфику» рассматривать как нечто второстепенное, не представляющее интереса. В нашем востоковедении сложилась традиция заменять понятия конкретные, страновые, категориями родовыми, теоретическими, которые в конечном счете оказывались понятиями европейскими. Тем самым в значительной мере нарушалась диалектическая взаимосвязь общего и особенного.

Мы называли некий институт «общинной», и тогда сразу у нас в голове возникали русский «мир», германская марка, и самим словоупотреблением мы фактически подменяли реальный социальный индийский институт той общинной, которая нам рисовалась по другим материалам, в других контекстах. Как только мы упоминали касту, мы должны были сразу же определять ее как «разновидность цеха» или «разновидность сословия». Если мы хотели сказать, что существовала налоговая эксплуатация, то мы выражались «рента-налог». Но за «рентой» стоят целые пласты теоретического материала, который при таком

словоупотреблении вклинивался в мышления, материала, не имеющего отношения к тому, о чем в данном случае шла речь.

Конечно, без слов литературного русского языка, который теперь обогащен иностранными словами, пришедшими главным образом с Запада, нельзя обойтись при любой литературной работе. Просто надо видеть опасность перевода восточных реалий на общепонятный язык. Далеко не всегда следует считать такое переименование достижением.

Я особенно страдал от широкого употребления таких терминов, как «феодал» и «крестьянин». Вместо того, чтобы писать *тимарнот*, *заим*, *джагирдар*, *заминдар*, заменяли все эти слова на термин «феодал», а потом уже употребляли только его, и как бы само собой возникло общество, идентичное европейскому. То же самое происходило с «крестьянством». А это еще более прискорбно, потому что, по моему мнению, во многих странах Востока крестьянства в нашем или общераспространенном понимании никогда не было и нет. Оно разбито на различные слои, которые должны быть по-иному определены. Когда уже хотели окончательно «все понять», начинали применять такие выражения, как «помещик» и «мужик». Например, писали «индийский мужик». Подобное словоупотребление заключало в себе самообман и влекло ошибочные политические выводы.

Теория формаций применялась к Востоку тоже как бы путем перевода с языка на язык, переименования, которое означало перенос европейских реалий на Восток. Недостатки такого применения теории формаций к Востоку заключаются не в том, что будто бы порочна сама идея перехода с этапа на этап, и не в том, что невозможно сопоставление этапов, через которые прошли Восток и Запад. На уровне здравого смысла ясно, что по степени развития Восток и Запад в определенные периоды были близки, так что проблема сопоставления этапов их развития научно вполне состоятельна.

Недостатки применения теории формаций заключаются в другом. Теоретически сырой европейский материал принимается за эталон, и затем этот эталон любыми способами выискивается в странах Востока, иногда «с особенностями», а иногда и без таковых. Например, чтобы найти рабовладение на древнем Востоке, берут заведомо малозначащий институт, объявляют его «формационнообразующим», а все то, что действительно важно, но не нужно для концепции, отбрасывается. Так, для концепции рабовладельческого строя в Индии не нужны были ни налоговая эксплуатация, ни сельская община, ни кастовый строй, и в описаниях древнего общества они отеснялись на задний план. По тем же причинам неудовлетворителен принятый способ распространения концепции феодализма на восточное средневековье:

этот метод заключается в поисках феодала и крестьянина и в отбрасывании всего того, что считалось второстепенным — той же касты и той же общины. Правда, понятие налога в концепцию «восточного феодализма» входит, становясь «рентой-налогом».

Так же неудовлетворительна, по моему убеждению, и концепция «азиатского» способа производства. Для нее тоже не нужно ничего того, что не входит в простое отношение «государство — труженик», будь то индийская каста или реальная индийская община с ее внутренними социально-экономическими противоречиями. (Используемое «азиатчиками» понятие общины — чисто умозрительное, что-то вроде «коллективного эксплуатируемого». Такой общины в Индии, например, не было.)

Надо учитывать, что формационная теория первоначально разрабатывалась на западноевропейском материале и во многом несет печать своего происхождения — в наименованиях основных этапов развития, представлениях об облике общества на этих этапах. В дальнейшем она была распространена на весь мир без достаточной теоретической работы по ее приспособлению к функциям теории всемирно-исторического процесса. Образовался значительный разрыв между теорией формаций, претендующей на всеобщность, и закономерностями, работающими на более низких, конкретно-исторических уровнях. Я выступаю только против игнорирования этого разрыва, против применения в качестве исследовательских орудий тех голых схем, которые образовались путем долгой обкатки марксистских положений в популяризаторской, догматически ориентированной литературе, за совершенствование теории: разработку типологии этапов и серии этапов, то есть путей развития. Лишь тогда формационная теория — и именно она — станет прочной основой для понимания всемирной истории.

А пока что, если политолог или экономист захочет «учесть» историческую традицию в своих исследованиях современности, то им будет подано довольно пресное блюдо: данная страна прошла этапы рабовладения, феодализма и этап колониального или полуколониального ограбления, когда в ней начали развиваться капиталистические отношения. Поэтому работы Л. С. Васильева и мои, так же как и наши нынешние выступления, направлены на то, чтобы более пространно (может быть, даже — в полемических целях — рельефнее) связать сегодняшние реальности изучаемых нами стран с цивилизационными особенностями этих стран на протяжении их истории.

Л. Васильев: Минутку, Леонид Борисович. Раз уж Вы затронули формационные проблемы, то прежде чем переходить к характеристике индийской и китайской цивилизаций, я тоже хочу высказать свое мнение о природе и исто-

рической эволюции восточных обществ. В оценке традиционного Востока у нас с Вами немало общего. Оба мы равно придаем очень большое значение цивилизационному фундаменту Востока — будь то Индия, Китай, мир ислама или Африка. Оба весьма отрицательно относимся к попыткам чуть ли не силой втиснуть восточные общества в те же формации, что были вычленены на материале европейской истории. Однако есть у нас и расхождения, причем существенные. Если для Вас едва ли не главное — все-таки найти какую-то общую докапиталистическую формационную основу, в рамках которой можно было бы непротиворечиво поместить и Европу, и неевропейские страны¹, то моя позиция в этом кардинальной важности пункте совершенно иная: европейский и неевропейский миры — это два разных пути развития, две различные социально-экономические и политические структуры.

Не вдаваясь в подробности и отсылая интересующихся к опубликованным работам (с тем чтобы отвести возможные упреки в схематизме и упрощении)², изложу в тезисной форме лишь самое основное.

Пятичленная схема формаций, разработанная на материале европейской истории, явно непригодна для понимания и объяснения характера восточных обществ. К. Маркс, отчетливо видевший разницу между Западом и Востоком, еще свыше ста лет тому назад пытался объяснить структурную основу этих различий. Как известно, он выдвинул идею особого «азиатского» способа производства, незнакомаго ни с развитой частной собственностью, ни с оформившимися классами и классовыми антагонизмами. Альтернативой этому здесь было всеильное государство во главе с восточным деспотом, существующее за счет ренты-налога, взимаемого с социальных корпораций (общин), в рамках которых объединена нерасчлененная и нерасчленяемая масса подданных, производителей. Отношения между верхами (аппаратом власти) и низами здесь основаны на принципе господства и подчинения в самой жесткой форме («поголовное рабство»).

Опираясь на данные современной науки, можно во многом дополнить и уточнить параметры структуры, гениально сконструированной Марксом на весьма скудном фактическом материале, которым располагало востоковедение в пер-

вой половине прошлого века. Традиционные неевропейские общества — как древние, так и современные, отсталые и достаточно развитые — действительно кардинально отличны от европейских прежде всего тем, что их структура не основана на ведущей роли частной собственности. Ее место занимает власть-собственность государства с традиционным правом причастных к власти существовать за счет избыточного продукта коллектива. И хотя в ходе процесса приватизации в более развитых неевропейских странах появлялась частная собственность, возникали товарно-денежные отношения и связанные с ними классы и классовые антагонизмы, — все это играло здесь второстепенную роль и строго контролировалось не заинтересованными в развитии частного сектора властями. Функции же господствующего класса выполнял аппарат власти («государство — класс» по М. А. Чешкову), по отношению к которому все остальное население (богатые и бедные, эксплуататоры и эксплуатируемые) выступали как социально аморфная масса подданных, выплачивавших в казну ренту-налог и исполнявших положенные повинности.

В. Хорос: Стало быть, получается совсем по Р. Киплингу: Запад есть Запад, Восток есть Восток, и им никогда не сойтись?

Л. Васильев: Не совсем так. Не только потому, что сегодня, в эпоху растущей универсализации мировой истории, Запад и Восток вынуждены приспособляться, «притираться» друг к другу, но и потому, что до определенного периода (примерно VIII — VII вв. до н. э.) весь мир развивался как бы по единой модели. А затем в средиземноморском регионе, да и то не везде, произошел перелом, или, — если употребить более близкий мне термин, — социальная мутация. В уникальных условиях Средиземноморья возникло новообразование — древнегреческая (европейская) структура. Восходящие к финикийскому опыту развитые торговые связи и активное мореплавание рано привели к широкому распространению товарно-денежных отношений, имущественному (не связанному с должностью и местом на иерархической социальной лестнице) неравенству, что повлекло за собой разложение прежде нерасчлененной общины и возникновение на ее основе античного полиса.

На передний план вышло ориентированное на рынок частное товарное производство. Частнособственнические отношения стали ведущими и структурообразующими, а община — коллективом равноправных, но имущественно различающихся граждан, по отношению к которым чужеземцы выступали в качестве неполноправных и рабов. На базе общинного самоуправления сложилась политическая организация республиканского типа. Участие в управлении стало правом и обязанностью каждого гражданина, причем ни материальных выгод, ни ощути-

¹ См. Л. Б. Алаев. Формационные черты феодализма и Восток («Народы Азии и Африки», № 3, 1987).

² См. Л. С. Васильев. Феномен власти-собственности («Типы общественных отношений на Востоке в средние века», М., 1982); его же. Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983, гл. 1; его же. Курс лекций по древнему Востоку, вып. 1 и 2. М., 1984, 1985.

мых привилегий это не давало³. Возникло так называемое «гражданское общество» со всеми характерными для него институтами, призванными содействовать развитию частнособственнических отношений (демократия, личные права и свободы, уважение достоинства гражданина и самоуважение личности, а также условия для развития внутренних потенций, индивидуальной энергии, инициативы, предприимчивости, включая формально-правовые гарантии).

Ничего подобного в неевропейских обществах и даже во многих европейских, как, например, в раннефеодальных германском и славянском, не наблюдалось. Перед нами две качественно различные структуры. В одной из них государство было основным и определяющим элементом производственных отношений и в силу этого выполняло функции господствующего класса, абсолютно доминируя над подавленным и приниженным им обществом, состоявшим из безликой массы подданных, лишенных гарантированных прав и свобод (речь не идет о нормах обычного права и традиционных принципах жизни), ограниченных в проявлении внутренних потенций и индивидуальной энергии и целиком зависимых от произвола власть имущих («поголовное рабство»). В другой — государство стало слугой господствующего класса, слугой общества, состоявшего из полноправных граждан (в полисах это обычно было большинство населения), имевших гарантированные законом права, свободы и оптимальные условия для развития потенций индивида в избранной им сфере деятельности — разумеется, при существовании эксплуатируемого меньшинства неполноправных и рабов.

Описанные структуры неравноценны, особенно с точки зрения путей и темпов развития. Неудивительно, что античная структура, преодолев связанный с гибелью Рима кризис и сумев при посредстве христианизации, со временем трансформировать пришедшую ей на смену германскую неантичного типа структуру, развивалась намного быстрее, энергичнее и результативнее второй. Именно в позднесредневековой Европе, особенно в период Ренессанса и Реформации, сложились благоприятные условия не только для реабилитации античного наследия, но и для генезиса на данной основе капитализма. В рамках гегелевской триады это может быть представлено в виде классической динамики (тезис, антитезис, синтез), в учении о формациях — в виде трехчленной схемы формаций (античная, феодальная, капиталистическая), легшей в основу пятичленной. Но в любом случае это не имеет отношения к не-

античности, неевропейским структурам, не знавшим подобных коллизий, незнакомым со сменой формаций и не имевшим внутренних потенций для вызревания в них капитализма.

В. Хорос: Давайте будем считать, что методологическая «разминка» проведена — дальнейшее обсуждение действительно назревших проблем формационной теории увело бы нас слишком далеко от темы. Может быть, перейдем к цивилизационным сюжетам?

Л. Алаев: Поэтому я не буду возражать Леониду Сергеевичу, изложившему свою концепцию, хотя мне есть что сказать. Но я думаю, что оба мы можем согласиться, что и китайская, и индийская цивилизации — это разновидности восточного пути развития. И хотя, может быть, дальнейшее сравнение их будет неполным или нестрогим, некоторые параллели или противопоставления напрашиваются сами собой.

Когда говорят о Китае, то большей частью основное звено, за которое надо ухватиться, чтобы вытащить цепь, видят в государстве. Для Индии таким основным звеном является каста.

Касте ужасно не везет в индологических исследованиях. Это уникальное явление, а между тем даже в западной индологии, которая не имеет такого доктринального начала, как наша, каста очень долгое время понималась как интересный, даже забавный религиозный институт. Поскольку в религии она играет роль второстепенную, ею не занимались и религиоведы. И только в последние десятилетия, когда возникла «сельская социология», вдруг стало ясно, что надо прежде всего заниматься кастой. На Западе и в Индии за последние десятилетия накоплен большой материал, позволяющий изучать этот институт в масштабах всей Индии, во многих его связях и проявлениях. С некоторыми подходами зарубежных социологов трудно согласиться, особенно когда они затрагивают вопросы эволюции касты. Но в целом их вклад в раскрытие тайн индийского социума трудно переоценить.

Наша наука, как и во многих других областях, предпочитала идти по наезженным путям. Нельзя сказать, что советские индологи совсем не обращали внимания на социальную значимость касты⁴, однако изучение ее как социального института так и не было развернуто.

Между тем из касты можно вывести основные черты индийской цивилизации, понять ее в синтезе, как систему. Каста дала специфическую общину, обеспечила сохранение языческой религии индуизма, определила институциональную слабость государства, закрепила такие черты духовного склада, как неисторичность мышления, антизгалитаризм, принципиаль-

³ Следует отметить, что и демократические полисы типа Афин (не говоря уже о таких, как Спарта) были знакомы и с олигархией, и с тиранией. Но все же ведущей тенденцией было развитие по демократической модели.

⁴ См. «Касты в Индии». М., 1965; А. А. Куценков. Эволюция индийской касты. М., 1984.

но искаженное восприятие собственного общества (стремление видеть и изучать идеальную схему, а не реальность).

О связи касты и сельской общины писалось много⁵. Поэтому я не буду подробно останавливаться на данном вопросе. Хочу только подчеркнуть, что тот институт, который принято называть «индийской общиной», возник, по моим представлениям, в V—II вв. до н. э. и не имеет никакого отношения к первобытнообщинному эгалитаризму, демократизму. Индийская община социально гетерогенна — многокастова и многоклассова.

Одна из загадок индийской цивилизации — сохранение эволюционирующей, но все же первобытной по происхождению, языческой религии. Религии, не относящейся к рангу мировых, так как она обращена не к людям вообще, а только к индусам, то есть только к собственным последователям. Между тем в Индии возникла одна из трех мировых религий — буддизм, и много веков политически господствовали представители двух других — ислама и христианства. Каждая из этих религий имела в Индии временные успехи, но каждая оказалась неприемлемой для большинства именно своим эгалитаризмом. Буддизм потерпел полное поражение, несмотря на то, что овладел воображением многих народов к востоку от Индии. Ислам получил очень ограниченное распространение, был изолирован сначала культурно, а потом, с образованием Пакистана, и политически. Христианство вообще не имело успеха, за исключением районов племен, не охваченных индусской цивилизацией.

Связь касты со спецификой индийских государств на протяжении истории также лежит на поверхности. Раздробленность общества, в том числе кастовая, привела к тому, что Индия всегда была раздроблена политически. Если можно говорить о Китайской империи, существовавшей «всегда», за исключением сравнительно кратких междинастических периодов, то Индия «всегда» состояла из десятков, а то и сотен государств. Самоуправление каст (и сельских общин, что тоже было вариантом кастового самоуправления) делало ненужным разветвленный административный аппарат и издание законов, указов и т. п.

Поэтому историк, изучающий Индию, находится в очень тяжелом положении — в его распоряжении нет текстов указов государей или административной документации. Впрочем, отсутствие тех или иных видов исторических источников — тоже очень важное свидетельство. Социальный порядок поддерживался сам собой. И поддерживался очень эффективно, гораздо эффективнее, чем в Китае, ибо в истории Индии почти не было массовых восстаний и ни одной крестьян-

ской войны. Попытки создания регулярного военно-административного аппарата, переписи землевладельцев, регулирования налогообложения и т. д. относятся уже к XVI—XVII вв., к периоду Моголов.

В. Хорос: Выходит, что для древнего или средневекового индуса как бы ничего не происходило, ничего не менялось?

Л. Алаев: Примерно так. Неисторичность подхода индусов к реальности в свое время поразила историков: они искали исторические хроники и не находили их. С приходом мусульман в XIII в. появляются хроники на персидском языке, жанр которых был заимствован со Среднего Востока. История же до XIII в. оставалась «темными веками», пока не стало развиваться изучение надписей на камне и медных табличках. Позднее тезис о неисторичности мышления индусов показался обидным как самим индусам, так и прогрессивной общественности других стран. Его стали опровергать, отыскивая отдельные сочинения исторического характера или ссылаясь на упоминаемые в источниках утерянные произведения. Вообще в востоковедении есть много тезисов, которые считаются однозначными, потому что «некрасиво» звучат. Но наука все же должна стремиться к тому, чтобы видеть вещи такими, каковы они есть.

Неприятие представления о движении времени (за исключением представления о постоянном «ухудшении») связано с концепцией неизменности кастового деления, перерождения, переселения душ, с идеей воздаяния в будущих жизнях. Если человек может возродиться в иной касте, то он должен иметь гарантию, что он родится в том же времени.

Есть и еще одна, чисто практическая сторона невнимания индийцев к истории. Кастовая система может существовать, только если в ней будут идти определенные движения, но эти движения не должны фиксироваться сознанием. Социальный статус каст может меняться — ученые это видят. Но при помощи забвения прошлого и фабрикация ложных генеалогий на уровне массового сознания все остается неизменным.

Антиэгалитаризм, или иерархичность сознания, проявлялась и проявляется в том, что индус невольно ранжирует не только людей, но и все окружающие предметы, явления природы, цвета, музыкальные тона и т. п. Если иногда говорят, что в Европе на определенном этапе возник «хомо экономикус», то индус — это «хомо иерархикус» (так называется одна из книг французского ученого Луи Дюмона о кастовой системе).

Наконец, кастовое сознание включает в себя принципиальное предположение должного реальности. Реальные отношения, если они противоречат должному, не фиксируются сознанием. Правила неизменности статуса, эндогамии, ритуального очищения не действуют без «исключений». Последние тем не менее также

⁵ См. работы Л. Б. Алаева, а также М. К. Кудрявцев. Община и каста в Хиндустане. М., 1971.

являются встроенным элементом системы.

В. Хорос: Это характерно не только для индийской цивилизации.

Л. Алаев: Смысл восточных социальных систем заключается в обеспечении стабильности. В Китае способом обеспечения устойчивости общества была меритократия*, значительная вертикальная социальная мобильность. В Индии же механизм стабильности был принципиально иным — она должна была обеспечиваться неподвижностью социального статуса каждого члена общества. Между тем полностью неподвижные системы непрочны и скорее рано, чем поздно рушатся. Настоящая же система действительно обеспечивала стабильность. Уже из этого ясно, что необходимый минимум мобильности в системе должен был существовать. И действительно, касты поднимались и опускались, появлялись и исчезали, но все это не страдалось сознанием, то есть как бы не происходило.

Особенно важно для индуса подходить от должного, а не от реальных и вопросу о ритуальном осквернении. Теоретически нельзя близко общаться с низкастовыми. Но кастовое сознание молчаливо мирится с рядом ситуаций, когда люди тесно общаются. Эти ситуации как бы не существуют. Поэтому в автобусе, например, люди могут находиться близко друг от друга, даже толкать друг друга, но по выходе из него никому не приходит в голову производить обряд очищения. То же относится к столовой, фабрике, парламенту и т. д.

Как известно, брак заключается лишь внутри касты. Эндогамия — одна из основных черт касты. Но половые связи ею практически не ограничиваются. Даже брак на самом деле может выходить за пределы касты, и на это другие ее члены в определенных ситуациях могут закрыть глаза. Действует «принцип необходимости» — если этого нельзя, но очень надо, то можно. То, что написано в книгах, нужно знать и повторять, а поступать можно по стремлениям. Особенно важно понимать это непростое отношение между словами и реальностью, характерное для индийской культуры, сегодня, когда в прессе, на митингах ведутся разговоры о прогрессе, демократии, борьбе с реакцией. А на самом деле во многих случаях за этими разговорами стоит беспринципная борьба за власть в союзе с любыми партиями и силами.

Специфика здесь заключается в том, что лозунгам не верят ни те, кто провозглашает их, ни те, кто воспринимает или скандирует. Это просто правила игры. В данном случае речь идет не о политической системе Индии в целом, про-

грессивность которой вне сомнения, но с тех ее чертах, которые унаследованы от прошлого или базируются на сохранившихся традиционных социальных отношениях.

В. Хорос: Но разве этот конфликт между сущим и должным никогда не выходил наружу?

Л. Алаев: Разумеется, выходил. Интересны в этой связи следы интеллектуальной борьбы, которая велась в древности и средневековье. Возникли две науки, два направления мысли: дхармашастра — наука о благочестии, правильном поведении, и артхашастра — наука о пользе, выгоде. Вторая, возникавшая, по мнению некоторых исследователей, даже раньше, чем первая, была ближе к реальной жизни уже хотя бы тем, что ставила вполне материальные цели. Но в ходе эволюции общества дхармашастра разрабатывалась все полнее, возникали все новые трактаты — Ману, Яджнявалкья, Брихаспати, Нарада, Гаутама и т. п., — они усердно комментировались, а артхашастра забывалась и совершенно перестала интересовать ученых и правителей. Из многих трактатов этого направления до нас дошел лишь один, «Артхашастра» Каутильи, случайно открытый в 1905 г.

Что же такое дхармашастра, что занимало умы составителей трактатов и комментаторов? Как следовало бы организовать государство, судопроизводство, ритуал, семейную жизнь по правилам благочестия. Все эти трактаты составлены в спитативе — желательном наклонении — и не имели прямой связи с реальностью. Проходили века, в Индии менялись династии, мусульмане завоевали две трети страны, а комментаторы до XIX в. скрупулезно переписывали и толковали тексты, и в их комментариях никак не отражались факты реальной жизни. И тем не менее это было необходимо — для поддержания как культурной традиции, так и социальной стабильности.

В. Хорос: Итак, ядром индийской цивилизации является каста как социальный институт, наиболее соответствующий местной мифологии и религии. Каким же образом можно «выстроить» китайскую цивилизацию, Леонид Сергеевич?

Л. Васильев: В отличие от Индии, где мифология и религия на заре ее истории играли едва ли не первостепенную роль в определении конкретного характера тех идей и институтов, которые задали параметры складывавшейся там цивилизации (варны, касты, специфическая община), древнекитайское общество не было ни чересчур религиозным, ни склонным к мифологии. Напротив, оно предпочитало смотреть на мир весьма трезво, практически, реалистично. Уже в начале эпохи Чжоу (рубеж II—I тысячелетия до н. э.) была выработана доктрина «мандата Неба», согласно которой считалось, что великое Небо дает правителю Поднебесной его высокий пост

* Меритократия (лат. *meritus* — заслуженный, достойный; гр. *kratos* — власть) — социологический термин, обозначающий систему правления, при которой у кормила власти находятся наиболее достойные, заслуженные, уважаемые граждане. — Ред.

с тем, чтобы тот неустанно заботился о благе своих подданных, процветании государства и благосостоянии общества, и что небрежение в этом деле влечет за собой гнев Неба и, как следствие — смену владельца мандата.

Формула «мандата Неба» была переосмыслена и развита великим древнекитайским философом Конфуцием (551—479 гг. до н. э.). В этой доктрине, под знаком которой жил и развивался Китай на протяжении тысячелетий, на передний план были выдвинуты социальная этика и определявшаяся ею политическая культура. Обостренное чувство долга, высокие моральные качества, желание всего себя отдать на благо других, постоянное стремление к постижению истины, любовь к знанию, верность и благородство — вот тот идеал, на который должны были ориентироваться люди, желавшие управлять другими. Именно такого рода идеал стал со временем эталоном для чиновников китайской империи, взявших в свои руки управление Поднебесной и доказывавших свое право на участие в управлении сдачей конкурсных экзаменов, в основе которых лежало хорошее знание конфуцианства.

Разумеется, реальная жизнь в традиционном Китае отнюдь не совпадала с идеалами, но все же именно идеал формировал основные параметры общества и государства. Официально санкционированное стремление к поиску и реализации социальной гармонии в определенной степени обуздывало произвол власти имущих, скованных к тому же жестким регламентом в образе жизни и повседневном поведении (китайские церемонии) и вечно находившихся под дамокловым мечом переменчивого и зависевшего от их морального стандарта небесного мандата (задним числом крушение той или иной династии всегда объяснялось отступлением от стандарта, что обычно было близким к истине и потому всеми воспринималось как нечто само собой разумеющееся).

Конфуцианский этический стандарт вошел в плоть и кровь традиционного Китая. Младшие должны были покорно следовать руководству старших — отсюда столь высокая степень патернализма, роль культа предков и стремление к строгому соблюдению иерархического порядка, чинопочитанию. Все в жизни каждого, включая его одежду, украшения, атрибуты, манеры поведения, лексику, формы выражения мысли, всегда строго соответствовали положению и рангу, возрасту и ситуации. Достигший совершенства церемониальный ритуал, особенно в верхах общества, рождал неслыханную степень несоответствия подлинным реалиям: умный постоянно обязан был именовать себя ничтожным и глупым в беседе с ничтожным и глупым, но старшим по возрасту и рангу, и т. п. Но это кажущееся лицемерие с лихвой компенсировалось стабильностью создававшегося

за его счет прочного социального порядка. К тому же оно не только не закрывало путь наверх, но, напротив, способствовало продвижению умных и талантливых: овладев нехитрыми правилами игры, любой из них мог добиться успеха. Иными словами, традиционный Китай был достаточно открытым для реализации потенций личности, но при одном непременном условии: эта личность целиком идентифицирует себя с системой и, более того, обращает все свои способности во благо существующей социальной системы.

В отличие от Индии с ее строгими варно-кастовыми ограничениями Китай был своеобразным царством меритократии: способные, сдав экзамены, выбивались в верхи общества, а вожди крестьянских восстаний нередко становились императорами. И это никого не смущало, ибо было на благо Поднебесной, в традициях конфуцианства и в соответствии с его генеральной идеей о «небесном мандате». Эластичность системы и ее стабильность гарантировались веками отработанными принципами бюрократической администрации. Хотя именно бюрократы из числа успешно сдавших тройные конкурсные экзамены конфуцианцев управляли империей, всевластие их ограничивалось благодаря обязательной сменяемости, строгому цензурско-прокурорскому надзору и необходимости соответствовать стандарту, любое нарушение которого вызывало общественное осуждение (а к общественному мнению в этом смысле в Китае всегда прислушивались). Конечно, случались и накладки. Но именно они и вели к кризисам, результатом их были гибель династий и воцарение новой, главной заботой которой оказывалось восстановление поруганной нормы, нарушенного стандарта, — только этим она могла обеспечить свое длительное и тем более легитимное существование.

В отличие от индийца китаец всегда был социально активен и относился к государству в лице аппарата власти во главе с императором как к чему-то естественному, привычному, изначально данному. Еще Конфуций учил, что государство — это большая семья. Если в Индии мир для среднего человека обычно ограничивался его кастой и общиной, то в Китае, при огромной значимости семьи, клана или той же общины, вершиной социальных ценностей было все же государство. Именно сильное государство гарантировало порядок и обеспечивало нерушимость нормы, боролось с любыми проявлениями безответственности и безнаказанности, ограничивало частнособственническую стихию и контролировало рынок, а также выступало в качестве гаранта существования в тяжелые годы неурожая и стихийных бедствий.

В Индии, где роль государства, как и его сила и значимость для структуры, была намного слабее, альтернативу ему составляли общинно-кастовая си-

стема и огромное развитие патронажно-клановых связей. В Китае этого типа связи, особенно в форме традиционного конфуцианского патернализма, тоже играли весьма существенную роль. Более того, они особенно оживали и выходили на передний план в годы кризисов и вообще там и тогда, где и когда не было сильного государства (например, среди китайских эмигрантов-хуацяо в Юго-Восточной Азии и других регионах). Но в рамках существовавшего сильного государства — что было для китайской империи нормой — такие связи все же отходили на второй план и, более того, были поставлены на службу все тому же государству (чиновники обычно предпочитали иметь дело с руководителями общин или иных социальных корпораций, отвечавшими за соблюдение порядка и выплату налогов, отправление повинностей их подопечными).

Китай, как, впрочем, и Индия, — одна из великих модификаций Востока. Собственно говоря, только три цивилизации такого типа (китайско-конфуцианская, индо-буддийская и арабо-исламская) практически исчерпывают основные варианты развития на Востоке, а всего в неевропейском мире к ним можно добавить еще два — африканский и латиноамериканский, варианты несколько специфические и урезанные в смысле принадлежности их к той или иной из великих цивилизаций. (Африканцы, развивавшиеся в силу ряда условий в крайне замедленном темпе, собственной развитой религиозной системы не выработали, а латиноамериканцам, более продвинувшимся в этом плане, была навязана после Колумба христианская религия, что заметно сказалось на последующей эволюции континента.) Разумеется, все пять цивилизационных вариантов вполне вписываются в тот общий путь развития неевропейских обществ, о котором я говорил выше. Но именно цивилизационные начала во многом обуславливают специфику каждого из неевропейских регионов.

Д. Фурман: Я бы хотел несколько дополнить сделанное Леонидом Борисовичем Алаевым и Леонидом Сергеевичем Васильевым сравнение традиционных цивилизаций Индии и Китая. Прежде всего, мне думается, надо указать на один общий для этих стран духовный фактор — то, что в центре религиозно-философской мысли обеих цивилизаций нет идеи единого Бога, творца мира и человека. И конфуцианское Небо и индуистский абсолют — Брахман суть безличностные начала («оно», а не «он» и «ты»). И с этим неразрывно логически связан целый комплекс других идей. Нет личного Бога — нет сотворения мира, и нет его конца. Мир вечен, совечен Небу и Брахману, он не идет «вперед», от начала к концу, а движется по кругу, цикличен. Нет личного Бога — нет и откровения, истина вечно пребывает в мире. (Веды вечны и восстанавливаются в том же виде в начале нового мирового

цикла; Конфуций не открыл ничего нового, он лишь зафиксировал то, что было, есть и будет.) Нет личного Бога — нет и обостренного чувства ценности, неповторимости собственной личности. Конфуцианство не интересуется загробной жизнью. Индуизм развивает идею переселения «душ» в соответствии с вечным и «механически» действующим законом кармы — воздаяния за добродетельность или греховность предшествовавшей жизни. (Слово «душа» здесь может быть лишь в кавычках, ибо личное начало, лишенное единства самосознания и памяти, — нечто иное, чем христианская «душа», причем сохранение этого личного начала — бремя, а его утрата — избавление.)

Создав картины вечного мира, где все движется по неизменным законам и ничего нового не возникает, а есть лишь движение по кругу, и индийцы, и китайцы создали предельно устойчивые традиционные цивилизации, где действительно все «движется по кругу». Исключив идею поступательного движения из картины мира, они исключили его и из своих социумов. Нельзя, разумеется, сказать, что стабильность этих цивилизаций — от картины стабильного мира, но, очевидно, нельзя утверждать и обратного. Религиозные идеи и социум, в котором они существуют, неотделимы друг от друга как «душа» от «тела», между ними — жесткая функциональная связь.

Но при определенном сходстве религиозно-философских идей в Индии и Китае между ними есть и очень большие различия. Можно так, наверное, определить отличие Неба от Брахмана: Небо — «над» людьми и миром, Брахман — «за» миром и людьми. Конфуцианский мир — «плоский», индуистский — «глубокий». Небо регулирует социальную жизнь и поведение людей — за неправильным поведением индивидов и социума «механически» следуют беды. Закон кармы также «механически» определяет будущее рождение в соответствии с поведением, выполнением дхармы, моральных и ритуальных норм поведения. Но хорошее будущее рождение — не высшая ценность, равно как этот мир — не высшая реальность. Высшая реальность — Брахман, и высшая ценность — осознать свое тождество, слиться с ним и выйти навсегда из круга смертей и рождений. С Небом нельзя «слиться», в нем нельзя «раствориться», надо лишь подчиняться его законам. Поэтому конфуцианство предполагает «экстравертированность», ориентацию на людей и социум.

Не случайно в Китае в отличие от Индии тщательно фиксируется история. Не потому, что в ней прослеживается поступательное движение, но потому, что в ней действует вечный морально-космический закон. Наоборот, индуизм предполагает «интровертированность», здесь высший идеал — не человек, безукоризненно выполняющий вечные правила соци-

альной жизни, а аскет, вышедший из социума, переставший интересоваться им и вообще всем несущностным, даже иллюзорным миром. В Китае история — предмет высшего интереса. В Индии она не важна и не интересна. Не только государства, но и миры постоянно возникают и исчезают в бесконечности времени; мудрец знает, что все это неважно, это иллюзия, а единственная реальность — Брахман.

С этим связано еще одно важнейшее различие. Законы Неба, законы правильного поведения в социуме, естественно, открыты для всех. Конфуцианство открыто и обращено ко всем, ничего тайного, эзотерического в нем быть не может. Напротив, индуистский аскетический идеал по сути своей элитарен. Уход из мира и в конечном счете выход из круга рождений и смертей не могут быть требованиями, обращенными к массам. Это — для немногих, а удел большинства — выполнять дхарму и надеяться на хорошее следующее рождение. Поэтому индуизм предполагает эзотеричность, не просто возможность все большего усвоения одной истины, как в конфуцианстве, но как бы иерархию разных истин. Низшие истины говорят о дхарме, обрядах, жертвоприношениях богам и т. д., но высшая говорит о том, что все это — не конечная ценность или даже иллюзия.

И здесь опять мы видим неразрывную функциональную связь религиозно-философской картины мира и организации общества. «Открытость» конфуцианского учения о правильном поведении и организации общества предполагает высокую социальную мобильность в идеологически-бюрократической иерархии, организацию общества, где иерархия власти есть иерархия знания единой конфуцианской истины. Наоборот, эзотеричность индуизма, наличие в нем иерархии истин и его высший идеал — выход из мира и круга рождений, неразрывно связаны с иерархичностью индийского варно-кастового общества, где на вершине пирамиды — брахманы, теоретически вообще не занимающиеся мирскими делами, не управляющие обществом, но обладающие неизмеримо более высоким статусом, чем непосредственные держатели власти и богатства.

А. Zubov: Дмитрий Ефимович Фурман справедливо напомнил о том, что в рассматриваемых цивилизациях необходимо видеть не только различия, но и черты сходства.

Индологи и китаисты любят подчеркивать различия между изучаемыми ими обществами, указывая на преимущественную роль касты и организационной иерархии в Индии и соответственно государства и меритократии в Китае. Различия между двумя азиатскими цивилизациями действительно велики, но если справедливо предположение, что специфика каждой из них все же «перевешивается» определенной общностью при

сравнении с цивилизацией европейской, то тогда можно обнаружить, что индийская каста и китайское государство представляют собой некоторое типологическое единство — именно если взглянуть на них через призму религиозного сознания, сакрального переживания бытия.

Я все же считаю в отличие от Леонида Борисовича Алаева, что каста — продукт религиозной культуры. На протяжении более чем трех тысячелетий кастовая система поддерживалась в обществе всеобщей убежденностью в ее божественной первопричине. Создаваясь наравне с основными частями космоса — небом, воздушным пространством, светилами, странами света, касты оказываются не только богоданными, но и превращаются в важнейшие конструктивные компоненты мироздания. Когда современные западные индологи утверждают, что в «религии каста играет роль второстепенную», то это, скорее, характеристика их сознания, нежели индуистского. Для того типа сознания, которое пережило Реформацию, философствование о Боге оторвано от ритуала, а потому и от потребности в сакральной организации общества. В Индии можно найти сколько угодно религиозной философии, интересной для исследователя, чье мировоззрение сформировалось под влиянием протестантизма, но в этой возвышенной спекуляции кастовая система представляется ему случайным, искусственным привеском. Однако самому индийцу она таковой никогда не казалась. Те же европейцы, которые социализировались в лоне более ритуализированной католической традиции, например Луи Дюмон, хорошо сознают органичность и существенность кастовой системы для индуизма.

Как же соотносятся принципы кастовости и меритократии? Китайцы верили, что энергия Дао — запредельное основание бытия, наполняет людей и что человек может и должен раскрыть дарованные ему Небом способности, но раскрыть то, что не дано ему, он, разумеется, не может. Человек не властен в выборе путей, но от него зависит, пройдет ли он и как пройдет предложенный ему свыше путь. То тут, то там рождаются люди, которых Небо почему-то одарило выдающимися способностями, иногда появляются гении, и правитель для благополучия государства должен максимально полно выявлять и активно привлекать к себе таких людей. Пережившая тысячелетия система государственных экзаменов была предназначена именно для этой цели — разыскивать одаренных Небом. Во II в. ученый-конфуцианец Чжунчан Тун рассуждал: «На десять миллионов дворов всегда найдется десять миллионов здоровых мужчин, а среди них миллион человек, способных выполнять обязанности мелких служащих; из этого миллиона всегда можно отобрать сто тысяч компетентных чиновников, а среди последних — десять тысяч

мужей, годных для высших государственных должностей»⁶.

В китайских текстах конфуцианского направления постоянно говорится о достоинствах благородного мужа (цзюнь цзы), его высоких моральных качествах, нравственным величия, способностях познавать и действовать, об основанности всех его деяний на глубоком переживании музыки и ритуала. Нам, читающим эти тексты, не следует, однако, забывать, что данные качества не просто выводятся из естественного, «случайного совпадения» многих достоинств в одном лице, как, возможно, истолковывается гениальность в светской культуре Запада, но рассматриваются как дар Неба, энергия Дао — дэ.

Следует отметить, что существует и иная точка зрения — мнение о нерелигиозном характере китайского общества второй половины I тысячелетия до н. э., времени, когда оформлялся конфуцианский и даосский канон, и о том, что сам Учитель «не говорил о духах» («Лунь юй») и потому был не религиозен. Между тем Небо (тянь) Конфуцием и его учеником и последователем Мэн-цзы переживалось, судя по всему, как личная божественная сущность, обладающая волей, любовью, совершенным знанием сути вещей и людей (см., например, «Лунь юй», «Мэн-цзы»). Поклонение духам Конфуций воспринимал как составную часть ритуала, правильного для цзюнь цзы поведения, и в этом смысле утверждал, что «молится постоянно» («Лунь юй»). Небо же для него оставалось высшим личностным началом бытия. Дальнейшая эволюция конфуцианства в сторону большей сакрализации учения (или, возможно, большего выявления его религиозных интенций) протекала довольно быстро. Уже во II в. до н. э. видный идеолог ханьского Китая Дун Чжун-шу в специальном трактате «О Небе» («Тянь лунь») однозначно именовал Небо личным божественным началом. Примерно в то же время, во II в. до н. э. при дворе ханьских императоров впервые возникает система государственных экзаменов⁷.

Неудивительно, что в древнем Китае также встречается, хотя и в формах, весьма отличных от индийских, сакральная социальная иерархия. Различия между высшими сановниками и простолюдными объясняются не столько близостью первых ко двору, сколько «наполненностью дэ». Цзюнь цзы может и не занимать никаких постов, жить частной жизнью

или подвизаться в аскезе. Однако пребывание достойного мужа вне государственной службы — «в деревне», по словам Конфуция, «наносит ущерб морали», поскольку совершенный правитель не оставляет достойных не у дел, а плохой властелин не печется о сыскании щедро одаренных Небом. И если древнеиндийские руководства для правителей предостерегают их от возвышения людей из низших каст, то китайские политические мыслители прошлого точно так же указывают на гибельность для трона и страны назначений, произведенных без учета тех даров, которые получили кандидаты от Неба. Поэтому, по Мэн-цзы, «поступление на службу не надлежащим путем есть действие однородное с воровским свиданием молодых людей».

Индийская каста облегчает сакральную стратификацию, но когда, как в Китае, подобного объективного критерия нет, то он должен всякий раз восприниматься на индивидуальной основе при испытании достоинств претендентов на государственные должности, отыскании обладателей «харизматических дарований». В результате такого отбора создается нерархическая пирамида, хотя внешне и отличная от кастовой системы, но, в сущности, ей подобная. Если рассматривать социальные градации глазами носителя традиционного религиозного сознания (для которого видимая реальность общественного расслоения представляет собой не самодостаточную данность, но лишь проявление духовного мира, строящего эту реальность по своим абсолютным законам), то можно заметить типологическое сходство между идеями возрождения индуса в лоне той или иной варны и неравного наполнения дэ, выявляемого при экзаменах на бюрократический пост в императорском Китае⁸.

Если для иллюстрации обратиться к культуре древнего Переднего Востока, то подобную же неявную теогенную иерархию несложно обнаружить и здесь. Известна евангельская притча о талантах, данных хозяином рабам, — «одному дал он пять талантов, другому два, иному один, каждому по его силе». Величина дара зависит от «силы» получающего, и его задача не «зарывать талант в землю», но приумножить полученное усердным служением. Задача же правителя — обнаруживать таких, одаренных «сверх меры» божественными талантами людей и привлекать их к себе, расставляя соответственно величине дарования.

Есть, видимо, связь между признанием метампсихоза, переселения душ и

⁶ Цит. по: В. В. Малявин. Человек в культуре раннеимператорского Китая (Проблема человека в традиционных китайских учениях). М., 1983, стр. 169—170.

⁷ См. В. I. Schwartz. The World of Thought in Ancient China. Cambridge (Mass.), 1985; Н. С. Tillman. Consciousness of T'ien in Chu Hsi's Thought («Journal of Asiatic Studies», № 1, Cambridge (Mass.), 1987, pp. 31—33).

⁸ Кстати говоря, ханьские императоры Вэнь-ди и У-ди объясняли введение системы экзаменов как раз желанием компенсировать в себе недостаток дэ, потребного для доброго управления страной, привлечением на службу обладателей божественной благодати (дэ) и чистого духа (ци).

существованием жесткой социальной системы, открывающей возможность изменения статуса личности только после смерти, в следующем рождении, а рода — только через смену многих поколений, постепенное накопление свойств высшей статусной группы, улучшение социального генотипа. Религиозные системы, утверждающие (христианство, ислам) или предполагающие (традиционные китайские учения) уникальность земного существования индивида, отличаются признанием неявной проявленности божественного Дара, который надо уметь сыскать правителю. В то же время они постулируют, если в качестве примера привести слова Мэн-цзы, что «Яо (легендарный идеальный правитель древнего Китая. — А. З.) может стать каждый», признавая, что подлинная харизма обретается и вне официальных структур социальной иерархии.

Таким образом, несмотря на очевидные различия в социальном устройстве обществ Индии и Китая, причины которых лежат, видимо, в цивилизационной специфике каждого из сравниваемых обществ, и индийская священная иерархия и китайская чиновная меритократия восходят к одному и тому же принципу религиозного сознания: людям Брахман и Небо посылают различные дарования, и «надлежащее» расположение людей в соответствии с их дарованиями — залог гармоничной жизни общества. И китайская экзаменационная система и «извечный закон» четырех варн индуизма служат своеобразными инструментами, необходимыми для решения этой важнейшей государственной (а при обычном уподоблении государства — вселенной и космической) задачи.

В заключение, может быть, следует сделать оговорку. В древнеиндийском религиозно-правовом трактате — «Законах Ману» много статей посвящено брахманам, совершающим недостойные поступки или просто исполняющим закон низких варн, который проще и дает больше внешней свободы. Китайские исторические и философские повествования пестрят упоминаниями о непотребных князьях, министрах, царедворцах. Такие факты, сколь бы многочисленны и осуждаемы они сами по себе ни были, не опровергали в глазах носителя религиозного сознания самого принципа сакральной иерархии. Даже наиболее апологетически настроенные авторы теоретических трактатов не могли не подчеркивать различие иерархий божественной и иерархии земной. Свободная воля человека может извратить и преложить во зло самые высокие дарования: чем выше они, тем больше будет их разрушительная сила. Но задача правителя, если вернуться к схеме Чжунчан Туна, из десяти тысяч мужей, годных благодаря дарам Неба к занятию высших государственных должностей, отобрать таких, чья воля гармонична с волей Неба. Эти-то, последние, и окажутся настоящими, а не потенци-

альными цзюнь цзы, так же как брахманы, стремящиеся безукоризненно выполнять дхарму Брахмана, — подлинными брахманами. Религиозное сознание требует гармоничного сочетания божественного и человеческого начал, и в социальной реализации этого требования индийское и китайское общества в принципе очень сходны.

Л. Васильев: Должен заметить, что точка зрения Андрея Борисовича Зубова на роль религиозного сознания в китайской традиции и некоторые его тезисы о формах проявления этого сознания, в частности о механизме отбора способных и достойных, основаны, на мой взгляд, на недоразумении. Судите сами. Мой коллега утверждает, что система экзаменов в древнем Китае существовала для того, чтобы «разыскивать одаренных Небом» и что будто бы все качества, коими характеризуется в конфуцианских текстах благородный муж, — это чуть ли не врожденный, присущий лишь избранному «дар Неба». Отмеченные этим даром и проходят, по его мнению, через сито экзаменов и оказываются на социальном вершине. Это, по моему убеждению, наименее возможная трактовка конфуцианской традиции.

Конечно, и среди специалистов-синологов, изучающих проблемы, о которых идет речь, есть те, кто обращает особое внимание на сакральность Неба — высокую мистико-метафизическую категорию, единственную в этом роде — в до предела секуляризированной этико-политической доктрине конфуцианства. Можно найти цитаты, в которых ее создатель обращается к Небу, что он, впрочем, делал не так уж часто и весьма неопределенно, скорее вежливо-почтительно, нежели молитвенно. Но полагать, что Конфуций и его последователи были столь примитивными фаталистами, по моему, нет оснований.

Квинтэссенцией конфуцианства и тысячелетней практики применения этой доктрины (в частности в форме экзаменационного отбора социальных верхов, административно-бюрократической элиты империи) была именно установка на самореализацию — в процессе старательных и целенаправленных усилий — тех потенций, которые заложены едва ли не в каждом человеке. Учиться, познавать, совершенствоваться всю жизнь, твердил Конфуций, должен каждый. И хотя китайский мудрец, не будучи доктринером, создавал, что не все из учащихся одинаково способны, он, во-первых, никогда не говорил о том, что способности — врожденный дар Неба, данный немногим избранным, а во-вторых, считал возможным чуть ли не для каждого посредством труда, стараний, упорства достичь общественных высот (что и отражено в афоризме Мэн-цзы — «каждый может стать Яо, то есть великим мудрецом»). Собственно говоря, к этому и сводится национальный характер китайцев (частично и японцев,

то есть тех, кто причастен к дальневосточно-конфуцианской традиции). Такому отношению к жизни они в немалой степени обязаны своим трудолюбием, высокой культурой труда, которые во многом обеспечивают их успехи и в наши дни. Можно ли связывать это с мистико-религиозным сознанием, упованием на то, что только те, кто обладает врожденными свойствами, станут избранными, достигнут вершин?

Словом, утверждение о сходстве религиозного сознания у китайцев и индийцев представляется мне несостоятельным. Мистика в Китае всегда была и играла свою роль, особенно в рамках религиозного даосизма. Имела место и чисто религиозная сакральность. На общих принципах мистики и сакрализованной метафизики построено многое в китайской мысли, в частности вся теоретическая основа китайской медицины. Так что поле для спекуляций на эту тему неоглажено. Но ведь сегодня мы ведем речь не о мистике и метафизике, не о сакральном в культуре (в Китае — все есть). Мы ведем речь об ином, для нашей темы самом важном, определяющем лицо цивилизации, — о принципах жизни, формах социальной и государственной организации, о наиболее общих ценностях китайского общества. А сформировались они под влиянием конфуцианства и сформулированы были им. Не «религиозным сознанием», всегда остававшимся на периферии китайской традиции, а, напротив, весьма рациональным, прагматичным, посюсторонним отношением к жизни.

В выступлении Андрея Борисовича тем не менее можно увидеть нечто иное, заслуживающее внимания. Если в Индии закон кармы являлся инструментом религиозного отбора лучших (последние через систему перерождений рано или поздно становятся брахманами, так что брахманы — это лучшие), то в Китае отработанный социальной практикой механизм экзаменов действовал примерно так же. Разница лишь в том, что в одном случае система отбора основана на религиозном сознании, а в другом — на рационалистическом восприятии мира. Еще раз замечу, что именно в этом, на мой взгляд, кроется существенное отличие в ориентациях индийской и китайской цивилизаций.

В. Хорос: В ходе обсуждения уже выявилось достаточно спорных вопросов, в том числе при сравнительном анализе индийской и китайской цивилизаций. Что ж, расхождение позиций — вещь нормальная в науке, особенно когда речь идет о столь сложных и недостаточно изученных вопросах. Тем не менее проведенный обмен мнениями, как представляется, позволяет сделать вывод о глубокой внутренней устойчивости обеих цивилизаций, об их своеобразной социально-культурной гомеостатичности, равновесности. Можно говорить как о чертах сходства, так и о различиях между ними, если угодно — о разных основаниях данной устойчивости. Сказалось ли это как-то на процессе модернизации рассматриваемых обществ, соприкосновения с внешним миром, тем более, что характер такого соприкосновения был различным?

(Продолжение следует)

ЦИФРЫ, ФАКТЫ, МНЕНИЯ

Республика Индия. Площадь — 3287,6 тыс. км². Население — свыше 750 млн. человек (1985 г., оценка). Свыше 4/5 верующих — индусы, свыше 1/10 — мусульмане, остальные — христиане, синхи, буддисты и др.

В 1985/86 фин. г. ВВП (в ценах 1970/71 г. увеличился на 5,1%, промышленное производство увеличилось на 8,7%, сельскохозяйственное — на 1,9%; доход на душу населения составил 797,7 индийских рупий. Экспорт составил 110,1 млрд. рупий, импорт — 197,5 млрд. В декабре 1986 г. золотовалютные резервы составляли 73,7 млрд. рупий, иностранная помощь в 1985/86 фин. г. — 54,0 млрд.; на 31 марта 1987 г. государственный внешний долг достиг 202,1 млрд. рупий. В 1986/87 фин. г. выплаты в погашение внешнего долга (включая проценты) составили около 16 млрд. рупий. 13,0 рупий = 1 долл. США (на январь 1987 г.).

Китайская Народная Республика. Площадь — 9,6 млн. км². Население (включая о. Тайвань, а также Аомынь и Сянган) — 1060 млн. человек, 1986 г.

В 1986 г. стоимость валового общественного продукта по сравнению с 1985 г. возросла на 9,1% и составила 1877,4 млрд. юаней, национальный доход увеличился на 7,4% и достиг 779 млрд. За вычетом роста стоимости жизни средняя заработная плата рабочих и служащих составила 1332 юаня (прирост за год — 8,4%), а средний доход крестьян — 424 юаня (прирост — 3,2%). Промышленное производство возросло на 11% и составило 1115,7 млрд. юаней, сельскохозяйственное — на 3,5%, составив 394,7 млрд. Экспорт составил 30,9 млрд. долл. (прирост 13,09%); импорт — 42,9 млрд. (прирост 1,55%). В 1986 г. государственные доходы составили 222,03 млрд. юаней, расходы — 229,11 млрд. Внешний долг — свыше 7 млрд. долл. (См. «Ежегодник БСЭ. 1987». М., 1987, стр. 248, 249, 250, 273, 274.)

ИНДИЯ И КИТАЙ: ДВЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ— ДВЕ МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ

В. Хорос: В ходе обсуждения уже выявилось достаточно спорных вопросов, в том числе при сравнительном анализе индийской и китайской цивилизаций. Что ж, расхождение позиций — вещь в науке нормальная, особенно когда речь идет о столь сложных и недостаточно изученных темах. Тем не менее проведенный обмен мнениями, как представляется, позволяет сделать вывод о глубокой внутренней устойчивости обеих цивилизаций, об их своеобразной социально-культурной гомеостатичности, равновесности. Можно говорить как о чертах сходства, так и о различиях между ними, если угодно — о разных основаниях данной устойчивости. Сказалось ли это как-то на процессе модернизации рассматриваемых обществ, соприкосновения их с внешним миром, тем более что характер такого соприкосновения был различным?

Л. Алаев: Судьбы Китая и Индии до XIX в. были и различны, и в чем-то общи. Можно поэтому спорить и о цивилизационных отличиях, и о фундаментальном сходстве. Что же касается нового и новейшего времени, то различия в их судьбах проступают явственнее. Китай сохранил независимость, а Индия стала колонией.

Ясно, что пути двух стран должны были разойтись.

Влияние Англии на развитие Индии было большим. Но колониальный период демонстрирует также, что государство, в том числе колониальное, не всеильно. Колониальная модернизация более радикальна по ряду направлений, чем полуколониальная, но и более поверхностна в плане влияния на массовое сознание.

Прежде всего «восточное» (или феодальное) государство было заменено современным. Я, конечно, не хочу сказать, что в Индию в конце XVIII — начале XIX в. была импортирована английская политическая система того же времени. Иногда сравнивают колониальное госу-

дарство с абсолютистским, и в этом есть резон, так как социальной опорой на первом этапе выступают два местных эксплуататорских класса — феодальный и пробуржуазный элементы, а правительство стремится к экономическому развитию (в целях обогащения иноземной буржуазии — но это уже другой вопрос).

Государство стало новым уже потому, что ввело регулярную административную систему, современные институты контроля и подавления, судебную систему, кодифицировало право, решительно подавило феодальную вольницу и привычное беззаконие. Высшие эшелоны власти, представленные англичанами, были почти совершенно не подвержены коррупции. *Rex Britannica* — вполне определенное и признаваемое всеми понятие.

Государство скоро утратило «восточный» характер в еще одном отношении — оно перестало быть главным эксплуататором. Испокон веков наиболее солидным источником дохода в Индии считалось право на сбор земельного налога, который был необычно высок даже для Востока (до 1/4 валового сельскохозяйственного продукта). В течение XIX в. в результате введения англичанами новых земельно-налоговых систем налог относительно быстро понижался и к концу колониального периода упал до 1% валовой стоимости собранного урожая.

Однако постепенное фактическое упразднение государственно-феодальной эксплуатации открывало в то же время простор для развития прежних (с моей точки зрения — тоже феодальных) отношений на уровне общины. Конечно, происходила товаризация хозяйства, дифференциация и разорение землевладельцев, росла численность лиц наемного труда в сельском хозяйстве. Однако последние работы показали, что масштабы этих процессов прежде сильно преувеличивались. Преувеличение это можно объяснить, помимо желания исследователей выявить «прогресс», еще и тем, что за результат процесса принимали его исходную точку. В общем, сказалась слабая

* Продолжение. Начало см. в «МЭ и МО», № 4, 1988.

изученность традиционного социально-экономического строя.

Дело в том, что для Индии с древности характерны значительная концентрация земли (наследственных прав на пользование ею при условии уплаты налога) в руках каст, составляющих 20—30% населения, наличие развитой аренды, а также безземельного населения в деревнях — до 30% их жителей. Внутриобщинная эксплуатация, освобожденная от гнета сборщиков налогов, расцвела в стране пыльным цветом, и, начиная с 1859 г., вплоть до предоставления ей независимости, англичане издавали законы, призванные защитить арендаторов от роста ренты в пользу деревенских землевладельцев.

В. Хорос: Иначе говоря, процесс модернизации шел противоречиво. Демонтаж феодалной системы мог не только не «выводить» на буржуазные отношения, но даже стимулировать оживление традиционных, архаических, кастовых структур.

Л. Алаев: Пожалуй. Я не буду подробно описывать процесс взаимодействия аграрных законов и аграрного строя — кто и как пользовался возможностями, предоставляемыми арендным и другим законодательством. Достаточно отметить, что в результате всех этих мер, включая аграрную реформу 1950-х годов («отмену заминдари»), монополия ряда высших и средних каст на землевладение, социальное доминирование и политическую власть в сельской местности даже укрепились. Сохранение межкастовых отношений господства — подчинения в деревне — это главный базис все еще существующих традиционных отношений и традиционного сознания в стране.

Несколько слов об аграрной реформе 50-х годов. Наиболее значительные изменения права собственности претерпели в Восточной Индии — в Бенгалии, Бихаре, Ориссе. В западных районах, по сути дела, прежние заминдари («землевладельцы») были переименованы в किसानов («крестьян»). Юг страны реформа почти не затронула, так как там не было заминдаров. И вот оказывается, что там, где изменений в отношениях собственности не произошло, капитализм развивается успешнее и процветает «зеленая революция», а где рентополучатели были ликвидированы, там сельское хозяйство осталось отсталым. Это еще один пример того, что дело не в отношениях собственности, а в организации хозяйства. Район Пенджаба, Харианы и западного Уттар-Прадеша — это район, где издавна собственник хозяйствовал на земле, а центральная и восточная часть долины Ганга — район, где собственник, даже мелкий, на земле не работал.

Еще одно важное направление модернизации — демократизация сознания, по крайней мере элиты. Сейчас, ища объяснений тому, что в Индии в отличие от многих других освободившихся государств успешно функционирует демократическая система, нередко и западные, и

советские политологи ссылаются на британские реформы, вводившие в стране зачатки представительного правления (реформы 1909, 1919 и 1935 гг.). Влияние метрополии в целом на усвоение бывшей колонией «вестминстерской модели» вряд ли стоит отрицать, хотя этого влияния и недостаточно, чтобы объяснить специфику индийского политического строя. Достаточно упомянуть, что Пакистан, Бангладеш, Бирма имели примерно такое же институциональное наследство, полученное от колонизаторов, что и Индия, однако не сумели его сохранить.

Британское влияние, конечно же, налицо, но оно выразилось, по моему мнению, не столько в вершущечных реформах (с выборов 1937 г. можно сколько-нибудь серьезно говорить о «привыкании» индийского избирателя к представительной системе), сколько в сформировании сравнительно свободной прессы, в том числе на местных языках, общей атмосферы борьбы мнений по поводу мелких и крупных внутривнутриполитических вопросов, в возможности существования Индийского национального конгресса — сначала просто ежегодных съездов индийских интеллектуалов, а потом политической партии, наиболее важной функцией которой служили те же ежегодные съезды. Роль парламента, тренажера парламентаризма с 1885 по 1937 г. играли не маршанеточные советы при генерал-губернаторе и губернаторах, а затем, с 1919 г. — бесправное Законодательное собрание, но сами заседания Конгресса, их организация и проведение.

В. Хорос: То есть модернизация поначалу была чисто верхушечной, элитарной.

Л. Алаев: Да, и это проявилось также в том, что довольно развитые, передовые мировоззренческие системы появились в Индии гораздо раньше, чем могли быть усвоены. А процесс усвоения сопровождался выхолащиванием из этих систем радикального содержания. Исследователи уже показали, что религиозная реформация в индуизме «развивалась» от более радикальных ко все более умеренным взглядам. Секулярный индийский национализм постепенно стал приобретать во взглядах Балгангадхара Тилака и Мохандаса Карамчанда Ганди религиозную окраску, и этот процесс еще продолжается.

Так же «насаживаются» на традиционный индийский социальный строй формы капиталистического развития (создание «капиталистических монополий» на базе семейств и религиозных общин) и формы политического развития. Импортная «вестминстерская система» с 1937 г. стала эволюционировать в сторону приближения и приспособления к наличному уровню сознания и традиционным формам самоидентификации. Социальные общности, построенные на вертикальных отношениях патрон — клиент, факции, как их называют в Индии, стали кирпичиками, из которых складываются патронаты более высокого

порядка и в конечном счете политические партии. Борьба за интересы факций и патронатов лежит в основе их политического поведения, союзов и расколов. Идеологические лозунги играют все более символическую роль, чего-то вроде пароля, мантр (заклинаний), по которым узнают своих: содержание же их часто отходит на задний план. В Индии подспудно, а иногда весьма явно и бурно протекают этнические процессы, которые в свое время удерживались на уровне, характерном еще для средних веков.

В. Хорос: Мне кажется, Леонид Борисович, Ваш анализ модернизации в Индии убедительно подтверждает закономерность, наблюдавшуюся и в других развивающихся странах: продвижение по пути социального прогресса успешнее всего идет там, где оно «посажено» на наиболее фундаментальные ценности и институты добуржуазной, доколониальной культуры. Это выглядит парадоксом, но на самом деле вполне естественно — никакой процесс развития не пойдет через слом национальной культуры (тем более тысячелетней цивилизации). Напротив, он будет возможным только тогда, когда к нему будут «всерьез» подключены традиционные структуры сознания и поведения. Заимствуемые извне элементы (демократические идеи, парламентские институты, принципы хозяйствования и т. д.) должны быть приспособлены к сложившимся культурным нормам, иначе они просто не будут работать. Каким же образом, Леонид Сергеевич, этот синтез традиционного и современного происходит в Китае?

Л. Васильев: Прежде чем перейти непосредственно к Китаю, разрешите высказать несколько общих соображений. Неевропейский мир в эпоху колониализма был втянут в мировой рынок и стал подвергаться капиталистической модернизации — независимо от того, стала та или иная страна, как Индия, колонией или осталась, подобно Китаю, независимой державой. Здесь очень важно выявить и подчеркнуть генеральную закономерность, внешне выраженную в виде несколько неожиданной динамики политической позиции развивающихся стран. Суть этой динамики сводится к тому, что, столкнувшись непосредственно с политической экспансией капитала в XIX в. (до того колониализм имел преимущественно торговый характер и, за немногими исключениями, не проявлял себя в форме политических вторжений, хотя и вмешивался во внутренние дела ряда стран, а порой и создавал в них свои плацдармы), страны Востока, включая и Африку (это не касается лишь Латинской Америки ввиду условий ее колонизации), отчетливо осознавали свою отсталость и приниженность по сравнению с европейской промышленностью, наукой, культурой и вообще с цивилизацией Запада.

Представители этих стран, вначале лишь немногие, принадлежавшие преимущественно к правящей элите, стали активно и энергично перенимать западные ценности и усваивать элементы европей-

ской цивилизации, явно ставя их выше собственных. Более того, политические реформы и даже массовые движения XIX в. в большинстве случаев носили модернизаторский характер и ставили целью вырвать ту или иную страну из пут отсталости и тем помочь ей сравняться в формах и уровне существования со все тем же Западом. Это хорошо видно на примере Индии или Ирана, очень заметно в Китае (тайпины, политика «самоусиления»)**. Своего пика эти процессы достигли в начале XX в., в эпоху так называемого «пробуждения Азии», эпоху революций и попыток создания демократических республик и конституционных систем по западному образцу.

Как известно, из этих попыток мало что вышло — речь идет не о форме, а о сути. Сломить и преобразовать традиционные восточные структуры оказалось делом нелегким — тем более, что в критический момент они оказались способными мобилизовать для своего самосохранения такие силы, справиться с которыми было далеко не просто. Могущество упомянутых сил, как и их истоки, найти сложно: своими корнями они уходят в глубины истории, многовековую толщину культурной традиции. Отсюда и движения типа панисламизма в мусульманском мире, лозунги о возвращении к ведическим идеям в Индии и неумирающее влияние конфуцианства в Китае. В середине XX в. все эти и аналогичные им идеи и лозунги значительно окрепли и в условиях крушения колониализма обрели новую силу. Колониальный капиталистический Запад отступил и к тому же во многих отношениях проявил свою несостоятельность.

Создалась принципиально новая ситуация, выявившая как силу европейской науки, техники, цивилизации (все равно ее не превзойти, даже сравниваясь с ней практически невозможно — да и нужно ли?), так и слабости этой цивилизации (индивидуалистичность, бездуховность, погоня за материальным успехом на фоне крушения моральных принципов, отчуждение человека и т. д. и т. п.). Все это, да и многое другое, вызвало в развивающемся мире переоценку ценностей, великий возврат к истокам, смену ориентиров — словом, то, что в его наиболее последовательной форме приняло облик фундаментализма. Это и есть та генеральная закономерность, та всеобщая динамика, на фоне которой наиболее выпукло предстают события в странах Востока за последние сто — полтораста лет.

В. Хорос: И в современном Китае тоже? **Л. Васильев:** Может быть, даже в особенности. Китай издревле славится высо-

** Имеется в виду политика централизованного государственного (казенного) строительства промышленных и особенно военных объектов (заводов, arsenалов, верфей и т. п.) в Китае во второй половине XIX в. — Ред.

ной культурой, дисциплиной, организованностью и организацией труда. Миллионы, сотни миллионов неутомимых тружеников под бдительным оком государства и его представителей веками создавали материальные ценности, немалая доля которых шла на цели престижного потребления верхов, а также создание величественных памятников и прославленных гигантских сооружений — от Великой Стены до дворцово-храмовых комплексов. Немало веков, даже тысячелетий насчитывает и история частнопредпринимательской деятельности, в сфере которой китайцы также весьма преуспели. Хотя в пределах централизованной империи они никогда не имели достаточного простора и необходимых возможностей, включая условия и гарантии для успеха: государство всегда доминировало над частником. Только вне Китая эмигранты-хуацяо смогли продемонстрировать истинные возможности и успехи в частнопредпринимательской деятельности.

Внутренних потенций для развития капитализма — речь не об отдельных элементах товарно-денежных отношений и торгово-ремесленного производства, даже не о предпринимательстве, но именно о капитализме, об обществе, основанном на господстве частной собственности с обслуживающим ее интересам государством — в Китае, как и на всем Востоке, во всем неевропейском мире, не было. Однако определенные предпосылки существовали, причем доказательством этого может служить развивавшаяся преимущественно в русле китайско-конфуцианской традиции Япония, о которой речь впереди.

В. Хорос: Но все-таки основной импульс модернизации шел извне.

Л. Васильев: Безусловно. С внешним миром, точнее, с Западом, китайская империя соприкоснулась еще в XVI в. Проникшие в страну миссионеры-иезуиты принесли с собой немалую толику европейской материальной культуры — от огнестрельного оружия западного типа до часов и астрономических приборов, не говоря уже о христианских идеях, не имевших, впрочем, благодатной почвы для широкого распространения. Позже Китай был надолго закрыт от внешних влияний. Только в результате печально известных опиумных войн в середине XIX в. он был открыт для колониальной торговли, а затем и для энергичного проникновения иностранного капитала. Собственно говоря, с этого и началась эпоха кризиса империи, завершившаяся в 1911 г. ее крушением.

На протяжении десятилетий западные ценности, хотя и встречали порой отчаянное сопротивление народа (движение ихэтуаней на рубеже XIX—XX вв.), все же закреплялись в Китае, подрывая традиционные структуры как в сфере экономики, так и еще более в сфере идеологии. Оказавшись в положении униженных — и кем? нагими-то западными варварами, заморскими дьяволами, владев-

шими неведомой китайцам техникой и наукой, но не знавшими ничего в области человеческих отношений, норм поведения, китайского церемониала (кто же они после этого, как не жалкие варвары?!), — правители Поднебесной попытались было исправить положение, заимствуя кое-какой чужой опыт. Китай рационалистичен и внутренне подготовлен к заимствованию полезного опыта (снова стоит напомнить о Японии). Но ему при этом сильно мешали тысячелетние амбиции, непомерная гордыня, чувство собственного превосходства и, наконец, жестность структуры, неповоротливость мощной государственной машины с ее чиновничеством, воспитанным на традициях и превыше всего ценившим прошлое.

И вот рухнула империя. В стране — революция. Сунь Ятсен и его партия Гоминьдан создали республику. Казалось бы, вот оно, время для плодотворного, активного и быстрого заимствования, наращивания темпов развития, для модернизации страны и развития в ней капитализма. Но не тут-то было! Революционеры во главе с Сунь Ятсеном не стремились ни к активному заимствованию западных стандартов, ни к быстрому развитию капитализма по европейскому образцу. Если внимательно взглянуть на их лозунги (три принципа) и тем более на практическую деятельность Гоминьдана в 20—40-х годах нашего века, то легко заметить, что, хотя капитализм в Китае и развивался, его развитие во многом было иным, чем на Западе.

В. Хорос: Это развитие было принципиально иным? В чем же заключалось различие?

Л. Васильев: Кардинальное различие состояло в том, что капитализм насаждался как бы сверху, поощрялся государством, державшим в своих руках основные отрасли хозяйства страны, крупнейшие предприятия. Это был государственный капитализм. На долю частного предпринимательства оставались мелкие предприятия и второстепенные сферы экономики. В сельском хозяйстве, продолжавшем быть основой национальной экономики, существовали традиционные отношения между государственной землей и землевладельцами. Немного нового возникло и в области социально-политической, хотя внешне революционные изменения были налицо. Существовал парламент, была принята конституция, провозглашено разделение властей. Но фактически страной по-прежнему управляли те, кто имел реальную власть и опирался на нее, прежде всего генералы-милитаристы со своими региональными армиями. Управляли каждый по-своему, но в целом в соответствии с моделью, о которой я только что упоминал и которая генетически была тесно связана с традицией. Автоматически срабатывал веками отлаженный и мощный социальный генотип. Даже конфуцианство, не признанное парламентом в качестве официальной доктрины, продолжало не только оказы-

вать влияние на людей, их сознание и поведение, но и задавать тон в жизни общества и государства.

Существенно ли изменилось положение с приходом к власти коммунистов? Принято считать, что да. Действительно, при Мао Цзэдуне в Китае многое изменилось, причем весьма радикально. Прежде всего перемены затронули социальную структуру. Официально были отброшены не только конфуцианство, но и буржуазные идеологические доктрины. Была ликвидирована частная собственность, экономика страны поставлена под контроль государства, система управления которым реорганизовывалась во многом по советской модели. Снова могло показаться (и долгое время действительно казалось!), что Китай решительно порвал с прошлым, что структура его кардинально обновилась, что строящий социализм восточный гигант ориентирован в основном на будущее и очень мало связан с традициями официально осужденного и даже заклейменного им прошлого. Но так ли это было на самом деле?

Движущей силой китайской революции было крестьянство. Мощные народные движения для Китая не внове, в них отражалась заинтересованность консервативно настроенного крестьянства в сохранении статус-кво, то есть своего стабильного и гарантированного государством существования. Выступая нередко под даосско-буддийскими лозунгами, пропитанными эгалитарными идеями, восставшие крестьяне отнюдь не стремились сломать существующую систему — они хотели лишь восстановить нарушенную кризисными явлениями норму. Такой в принципе была ситуация в стране и в годы революции. И хотя вооруженный социалистическими идеями Мао, оказавшись вождем революции, видел свою цель именно в сломе существующей системы и в замене ее иной, построенной на началах эгалитаризма, реалии традиционного социального генотипа не могли не дать о себе знать. С особой очевидностью это и проявилось в годы социальных экспериментов Мао, когда поднятая им на дыбы великая страна лишилась привычных форм существования, будь то индивидуальное хозяйство земледельца или хотя и контролируемый, но жизненно важный для нормального функционирования экономики рынок. Доведя эгалитаристские идеи до абсурда, революционный экстремизм завел Китай в тупик, выход из которого всегда один — назад.

В. Хорос: Но ведь и «культурная революция» происходила вполне в духе китайской традиционности, если иметь в виду периодические крестьянские восстания, освящаемые принципом «смены мандата» (гэмин).

Л. Васильев: Да, но эти возмущения снизу образуют как бы одну часть исторического зигзага, другой частью которого является восстановление нарушенной нормы. Именно такое отступление, то есть восстановление привычной нормы, пусть теперь в ином, социалистическом,

варианте и означали реформы, осуществленные в Китае после Мао и сыгравшие огромную роль в обновлении и оздоровлении страны. Земля снова была отдана работающему на ней крестьянину, а товарно-денежные отношения, рынок опять стали регулировать внутрихозяйственный процесс, разумеется, при строгом государственном контроле и сохранении в руках государства ключевых экономических позиций, что всегда было нормой для китайского общества. Конечно, государство теперь уже не то, но функционально оно очень близко к традиционному, как близок многомиллионный отряд кадровых работников — ганьбу к традиционному управляющим Китаем шаньши, близок опять-таки не идейно, а именно институционально, функционально.

В общем, социальный генотип и здесь заявил о себе. Структурно социалистический Китай (правда, его руководители все время настаивают на том, что по пути социализма он делает только первые шаги — и в этом немало от суровой истины) оказался весьма близок к прошлому. И было бы наивно ожидать чего-то иного. Ведь для кардинальной трансформации общественной структуры недостаточно харизматического влияния вождя и провозглашения новых отношений. Нужны были подготовленность структуры к ломке, хотя бы сколько-нибудь существенная ее модернизация. Китай середины XX в. ничего этого еще не имел, а его многотысячелетняя традиция была сильнее, чем где бы то ни было. И это при всем том, что предпосылки для ломки структуры именно в китайско-конфуцианской традиции-цивилизации были едва ли не наиболее сформировавшимися, что демонстрируют как современный Китай, так и некоторые другие страны, исторически оказавшиеся в сфере влияния китайской цивилизации.

В. Хорос: Вы, очевидно, имеете в виду и Японию?

Л. Васильев: В первую очередь именно ее. Как и античная Греция, Япония в истории человечества — феномен практически уникальный, неповторяющийся. Конечно, в наши дни можно насчитать ряд государств, прежде всего опять-таки в дальневосточном регионе, которые идут примерно по тому же пути. Но это в наши дни, когда условия в мире радикально изменились, когда развивающийся мир все более интенсивно втягивается в мировое капиталистическое хозяйство. Иные условия были столетие тому назад, когда пробил час Японии.

Почему же именно она? И отчего она? На эти вопросы удовлетворительного ответа пока не дано. Но немало сделано для того, чтобы все же как-то объяснить феномен Японии. Исторически она — периферийная часть зоны влияния китайской цивилизации. И хотя буддизм и синтоизм как религии там явно преобладали, китайско-конфуцианские традиции, подчас в несколько трансформированном и приспособленном именно к японским ре-

лиям виде, во многом определили облик страны.

Первое, что пришло и укрепилось в Японии вместе с китайским влиянием, — это дух патернализма, жесткая привязанность младших к старшему, нашедшая наиболее полное отражение в духе бусидо, культе самурайской этики. Жесткий регламент патерналистско-самурайских связей в Японии принял характер патронажно-клиентельных отношений в гораздо большей мере, нежели то было в Китае с его сильным государством. Второе, что генетически восходит к китайской цивилизации, — это высокая культура труда, его дисциплина и организованность, частично тоже связанные с патерналистскими традициями, обусловленным ими жестким регламентом поведения. Кроме того, в Японии было то, что отсутствовало в Китае, и не было того, что мешало ему быстро и эффективно осуществить модернизацию.

Прежде всего не было столь сильного государства с развитой гражданской бюрократией. Альтернативой была военная сила сёгунов и князей, опиравшихся на преданных им самураев и покровительствовавших «своим» (включая «свой» город), что создавало определенные условия для экономического развития (нечто подобное союзу королей с городами в позднесредневековой Европе). Существовали даже города с гарантированными им правами, привилегиями, льготами. Во-вторых, на протяжении веков сформировалась способность к плодотворному взаимодействию чужой культуры. Неудивительно, что первый контакт с европейскими колонизаторами и миссионерами, хотя он вскоре после XVI в. тоже, как и в Китае, был пресечен властями, привел к совершенно иным последствиям. Японцы в целом терпимее отнеслись к проповеди христианства (эту религию официально приняли некоторые князья, заинтересованные в расширении связей с европейцами) и активнее стали воспринимать европейскую науку и технику (в Японии она длительное время именовалась «голландской наукой»).

Уникальное сочетание благоприятных обстоятельств: высокой культуры труда и санкционированной конфуцианской этикой системы патронажно-клиентельных связей, социальной дисциплины при сравнительной слабости государства и бюрократии, навыков охотного взаимодействия чужого опыта, — все это наряду с некоторыми другими факторами позволило Японии быстро модернизироваться и в конечном счете дать всему миру единственный в своем роде пример блестящего синтеза восточной традиции с западным капитализмом (в самом широком смысле этого слова, то есть включая западную науку и технику, многие элементы выработанной европейской цивилизацией «гражданского общества» и т. п.).

В. Хорос: Феномен Японии уникален, как, впрочем, неповторим в определенном смысле и феномен Китая. Но в чем разница?

Л. Васильев: Китай все еще сильно скован традицией. Социализм, функционально приспособившийся к китайским реалиям, не сломал традиционную структуру. В некотором смысле он, как я уже отмечал, даже укрепил ее основы. Япония же решительно разорвала пути традиции еще в прошлом веке, но многое от нее все же осталось. Осталось то, что помогает новой, капиталистической структуре, что сглаживает противоречия, свойственные капитализму, проявляющиеся в отчуждении, упадке моральных стандартов, пренебрежении к духовным началам в пользу материальных и т. п. Более того, благодаря этому свойству традиции японский эталон развития по многим параметрам становится ныне оптимальным, превосходящим европейский и американский. Сохраняющиеся элементы патернализма укрепляют экономические связи и прелятствуют углублению социальных противоречий; отсутствие давних традиций гражданских свобод затрудняет глубокое осознание социально-классовых противоречий и тоже способствует упрочению гражданского мира в стране.

В целом возникает эффект гармоничного синтеза традиции и современности, а экономические успехи при социально-политической стабильности и ориентации на гармонию по-конфуциански придают данному эффекту дополнительную силу. К сказанному можно добавить, что отсутствие укорененных традиций гражданских свобод не мешает проявлению индивидуальной и частнопредпринимательской инициативы в условиях современной Японии. Это опять-таки не противоречит китайско-конфуцианской традиции: жесткие нормы патернализма всегда содействовали процветанию принципа меритократии (преуспевающий младший быстро становится в ряды старших, если не по возрасту, то по общественному положению, должности).

Итак, в одном случае (Китай) налицо сильное давление несломанной традиции, в другом (Япония) — реформированная традиция используется во благо новой структуры. Такие метаморфозы могут показаться парадоксальными. Ведь принято считать, что именно социализм как общественный строй разрушает отношения, свойственные эксплуататорско-антагонистическим системам, тогда как капитализм — лишь одна из таких систем. Иными словами, с позиций принятой теории разрушиться должна была китайская структура, а сохраниться японская. Сознаю, что принять противоположную точку зрения нелегко: мешает тяжелый груз догматических представлений. Но я не только настаиваю на выше сказанном, но и в известном смысле беру его за основу, опираюсь на него при анализе как современной ситуации, так и будущего.

В. Хорос: Леонид Сергеевич, безусловно, сопоставление японского и китайского вариантов чрезвычайно интересно, но все-таки наша тема — Индия и Китай. Вряд ли

мы даже приблизительно завершили сравнительный анализ модернизаций в этих странах. Например, почти ничего не говорилось об ее экономических аспектах. Не пора ли вам, Виктор Леонидович, включиться в разговор?

В. Шейнис: Я пока ограничусь констатацией наиболее очевидных результатов экономического развития обеих стран в послевоенный период. А более общие соображения, возникшие у меня в ходе нашей дискуссии, я хотел бы высказать позднее.

На «старте», в 1950 г., рассматриваемые страны были в достаточно сходном положении. Подавляющую часть валового продукта давало и подавляющую часть населения занимало сельское хозяйство (по разным оценкам, от 70 до 80%). Производительность аграрного сектора в Китае была несколько выше, зато Индия имела более развитую и диверсифицированную промышленность. Сопоставление обеих стран по валовому продукту на душу населения может быть проведено лишь с большой долей условности, так как исчисляется он в Индии и Китае на основе разной методологии. И все же большинство расчетов сходится в том, что в 1950 г. соответствующие показатели сравниваемых стран были весьма близки друг к другу и составляли 55—65% по отношению к среднему показателю развивающихся государств. Норма накопления в обеих странах в начале 50-х годов составляла около 10%.

Через 30 лет соотношение основательно изменилось. Китай раньше поднял норму накопления до 25 и даже 30% (то есть до уровня, на который Индия никогда не выходила) и сделал больший упор на промышленное развитие. Темпы общехозяйственного роста, несмотря на серьезные социальные потрясения, в целом за период были здесь более чем в два раза выше, чем в Индии. В результате возник разрыв в валовом продукте на душу населения примерно в 2,3—2,5 раза: индийский показатель снизился до $\frac{1}{3}$ — $\frac{1}{2}$ среднего показателя «третьего мира», а китайский — повысился до этого среднего уровня, обогнал Шри-Ланку и стал в один ряд с Таиландом и Филиппинами.

Казалось бы, эти данные говорят в пользу государственно-централизованного хозяйства, которое сумело мобилизовать ресурсы и форсировать рост современной экономики. Не будем, однако, торопиться со столь категорическим заключением. По важнейшим структурным экономическим показателям обе страны принадлежат к одному и тому же классу развивающихся государств, хотя одна из них по доходу на душу населения открывает, а другая — замыкает список. И в Китае, и в Индии в сельском хозяйстве по-прежнему занято порядка 70% самодостаточного населения и производится сопоставимая часть валового продукта — 23—28% и 33—37% соответственно. По доле городского населения Китай не-

сколько обогнал Индию, но обе страны сильно отстают даже от среднего показателя «третьего мира»: 25,7; 22,6 и 33,2% в 1980 г. соответственно. Иными словами, в рассматриваемых странах развитие носило резко поляризованный характер и происходило почти исключительно за счет современного сектора, основной сферой которого (по крайней мере до начала 80-х годов) была городская экономика.

В одном отношении, правда, модернизация в Китае шла более успешно, чем в Индии: демографическая политика здесь дала больший эффект. Различие в среднегодовом темпе прироста населения за весь период 1950—1986 гг. не очень велико: 1,8% в КНР и 2,1% в Индии, но динамика демографического роста была разнонаправленной. В Индии рост населения сначала ускорился, затем стабилизировался и лишь в 80-е годы несколько замедлился (до 2,1%), в Китае же он понижался от десятилетия к десятилетию, пока в нынешнем десятилетии не сравнялся с уровнем развитых стран (1,2% в год).

Не только в Индии, но и в Китае основная масса населения вносила весьма скромный вклад в прирост производства и столь же слабо ощущала его плоды. Прирост в обеих странах поддерживал беспрецедентное в их экономической истории наращивание нормы накопления (в результате капиталоемкость производства вышла, вероятно, за рациональные границы), значительное увеличение доходов распорядителей производства — государственного аппарата и расширяющегося буржуазного слоя в Индии, многомиллионной армии ганьбу (чиновничества) в Китае, а также известное увеличение достатка трудящихся, которым посчастливилось войти в структуры современного сектора. При этом ресурсы, истраченные на поддержание величия и укрепление военной мощи государства, на колоссальный госаппарат, контролирующий и организующий общественные процессы, в Китае были относительно едва ли меньше, а в абсолютном выражении даже больше того, что ушло на элитарное потребление в Индии. Результаты экономического развития Китая, хотя и более внушительные, чем в Индии, крестьянином где-нибудь в Сычуани или Синьцзяне ощущались, вероятно, ничуть не больше, чем его собратом в Бенгалии или Ассаме, а социальное положение того и другого проходило, хотя и по разным причинам, полосы резкого ухудшения.

И все же послевоенный экономический рост в обеих странах создал значительную материальную базу, которая при надлежащем ее использовании может в немалой степени способствовать общественному прогрессу. Можно ли ожидать «надлежащего использования»? Ответ на этот вопрос ни в коей мере не predetermined, а вероятностен, ибо зависит не только от постоянно действующего фактора традиции, но и от множества непред-

сказуемых обстоятельств, возникающих в ходе современного развития.

В. Хорос: Итак, мы подходим к третьей фазе нашего обсуждения — оценке будущего. Может быть, и на этой стадии дискуссии попросим начать Леонида Борисовича?

Л. Алаев: Я вообще-то не очень люблю делать прогнозы. Поэтому скажу только о том, что связано с социально-культурными константами индийской цивилизации. Некоторые ее особенности, как мне представляется, прежде всего иерархическая структура, связанная с кастовой системой, благоприятствуют процессу модернизации. Сейчас индийское общество осваивает современную технику, рациональные формы хозяйствования, демократические нормы общения и институты. Время на всю эту притирку и вызревание предпосылок будущего гражданского общества пока есть: сохранение традиционного социального строя обеспечивает вполне приемлемый уровень социальной стабильности. Видимо, лишь продолжающимся господством кастового сознания («каждому — свое») можно объяснить то, что классовые конфликты не обостряются, что люди не бунтуют, даже находясь в нечеловеческих, с нашей точки зрения, условиях. Сохранение высокой доли неграмотности ($\frac{2}{3}$ населения), низкий по сравнению с другими развивающимися странами уровень и темп урбанизации являются показателями уровня развития. Но надо посмотреть на эти показатели и на симптомы более глубокой реальности: люди все еще социально закрепощены, все еще привязаны к своей общине и касте, где им не нужны новые горизонты и умение читать и писать.

Однако данное обстоятельство имеет определенные благотворные последствия. Если бы индийский традиционный образ мыслей разрушился, то в Индии произошел бы грандиозный социальный катаклизм, сравнимый с десятию Иранами. Если каждый индиец будет думать, что он ничем не хуже другого и потребует свою долю, то это, возможно, будет значительный социальный прогресс, но в экономическом и политическом отношении страна будет отброшена на столетие назад.

В. Хорос: Как говорится, всему свое время — в том числе социальному и политическому эгалитаризму.

Л. Алаев: Вот именно. А пока в Индии существуют как бы две страны. Одна из них передовая. Говорят, что в современном секторе занято около $\frac{1}{3}$ населения. Я думаю, что это завышенная цифра, результат оптимистического забегания вперед. Надо сделать замечание, что переоценка развития — постоянная болезнь исследователей и политических деятелей, изучавших и изучающих колонии, полукolonии и развивающиеся страны. Много раз признавалось, что оценки развития, сделанные ранее, были завышены. Но неизменно вновь и вновь исследователи впадают в оптимизм. В частности, всем

известно, что многие работающие по найму, полунищие «бизнесмены» и чиновники живут, по существу, еще в традиционном мире, однако их зачисляют в «современный сектор». По моей оценке, в современной Индии живет не более 100 млн. из 700 млн., и главное, что процентное соотношение этих чисел почти не меняется. И эти 100 млн. сравнительно спокойны и верят в демократию и прогресс, потому что они делят между собою (конечно, не в равных долях) все выгоды, проистекающие из экономического развития, а остальные 600 млн. почти ничего не получают.

Возможно, что индийский вариант модернизации окажется очень удачным — если темп пробуждения масс останется столь же низким до того времени, когда откроются новые, неизвестные сейчас перспективы. А, может быть, политическая активность масс станет расти по экспоненте. Тогда единственной альтернативой останется установление «индусской» диктатуры во главе со святым.

Впрочем, сейчас этой альтернативе препятствует не только «благоприятное» сочетание образа жизни и пассивности масс, но и неготовность к этой роли индуизма. В отличие от ислама индуизм не сплачивает, а разобщает массы, не может служить знаменем их мобилизации, потому что многолик, и любой выдвинутый им лозунг будет не только привлекать, но и отталкивать. Даже лозунг защиты коровы, наиболее приемлемый для цели мобилизации индусских масс, отталкивает часть неприкасаемых. Попытки создания нового, боевого, политически пригодного индуизма делаются давно. Он даже существует — противники называют его коммунизмом. Но последний пока не может овладеть массами по тем же причинам, о которых уже говорилось, — из-за своего излишнего эгалитаризма, неприемлемости для традиционного сознания.

В. Хорос: Леонид Сергеевич, ну а куда, как вы считаете, идет Китай на фоне остального мира, прежде всего развивающегося?

Л. Васильев: Давайте для начала рассмотрим необходимые акценты. Как и куда идет современный мир и прежде всего развивающиеся страны, составляющие его большинство? Что такое капитализм и что такое социализм с точки зрения все тех же развивающихся стран, поставленных историей, казалось бы, именно перед такой альтернативой — капитализм или социализм?

В свете представляемой мною концепции очевидно, что капитализм — детище античности, формация с наивысшим уровнем развития и господства частнособственнических отношений и с такой организационной общностью и государством, которая целиком поставлена на службу частной собственности и функционирует во имя ее процветания (что, разумеется, не исключает существования некоторых форм коллективной и государственной

собственности, функционирующих, однако, во имя блага все того же общества, в котором частная собственность признается наивысшей ценностью). Кроме Японии, где такого рода структура вытеснила существовавшую прежде, остальные страны неевропейского мира по-прежнему остаются в рамках иной структуры, где частной собственности всегда отводилось второстепенное место, а государство выступало и в функции собственника (власть-собственность), и в качестве господствующего класса. Для них стать капиталистическими — значит прежде всего сломать традиционную структуру (что и было сделано в Японии). Легко ли этого добиться?

Что такое социализм, если говорить не о высокой теории, а о ее практической реализации? Очевидно, что возникнуть этот строй практически мог лишь на одной из двух различных структур — на европейской или неевропейской. Сразу оговоримся, что Маркс создавал теорию для первого случая. Европейский социализм виделся ему как преодоление капитализма, но при обязательном сохранении всех тех основ гражданских свобод и прав, которые ведут свое происхождение с античности.

Вне Европы подобных основ не существовало (вопрос о России — особый, она издревле была на стыке Запада и Востока, но восточное начало в ней, на мой взгляд, все же преобладало). Так на какой же базе должен был создаваться социализм там? Ведь не на пустом же месте ему было формироваться? Неудивительно, что в восточных обществах он базировался на структурах с «государственным» («азиатским», по Марксу) способом производства» и тесно связанными с ним идеями и институтами. И хотя вместе с идеями социализма (а подчас и раньше) на Восток пришли и сформировавшиеся в лоне европейской цивилизации представления о гражданских правах, свободах, демократических процедурах и т. п., все эти институты, оказавшись на неевропейской почве, неизбежно должны были поглотиться, если не заглохнуть вовсе. Им не было места в иной по типу структуре, структуре авторитарной, с явным преобладанием авторитета государства и аппарата власти.

В. Хорос: Не означает ли сказанное Вами, Леонид Сергеевич, что в неевропейских восточных структурах нет места не только капитализму, но и социализму?

Л. Васильев: Это означает, что если капитализм мог свободно и целиком реализовать себя лишь в рамках одной структуры (другую следовало для этого предварительно сломать и заменить первой), то социализм в принципе мог возникнуть на базе любой из них. При этом на Западе это был (бы) западный социализм, а на Востоке — восточный. И разница между ними отнюдь не в дефинициях. Отличия — в моделях, которые, в свою очередь, определяются несходством структур. О западной, европейской моде-

ли трудно сказать что-либо определенное: диапазон ее реализации довольно широк — от Швеции до Югославии. В любом случае главное здесь в том, что общество осуществляет контроль над государством. Остальные известные истории модели социализма — восточные. Тут уже государство доминирует над обществом. Именно это и является их слабостью, то есть тем, что мешает развитию, нуждается в перестройке.

Китай после Мао одним из первых осознал необходимость такой перестройки, причем стал осуществлять ее быстро и успешно. Этому, как ни парадоксально, помогли эксперименты Мао, загнавшего страну в тупик и во многом разрушившие ее структуру, уничтожившие силу бюрократического аппарата страны. На этой основе Дэн Сяопин сумел сравнительно легко перестроить экономику, а вслед за тем взяться и за перестройку социальных отношений и форм власти. И хотя традиционная структура в Китае все еще не разрушена, многое сделано для того, чтобы сломать ее. Если Китай и далее будет идти по избранному пути (а есть основания полагать, что это будет именно так), то можно с уверенностью предположить, что его традиционная структура будет вскоре трансформирована. Каким же станет Китай в таком случае?

И вот здесь, в этом пункте, следует обратиться к феномену Востока в целом. Объединяемый при всем его многообразии неевропейской структурной основой, он предстает в своем развитии как необычайно широкий диапазон вариантов. Все эти варианты можно выстроить не в ряд, а расположить в виде дуги (уж очень различны составляющие его страны, чтобы ставить их даже для наглядности в ряд, — дуга точнее). При этом концы дуги можно обозначить двумя точками, одна из которых — Япония, другая — Китай. Или, если хотите, одна — стопроцентный, да еще едва ли не наиболее процветающий в мире капитализм, другая — решительно и самостоятельно осуществляемый социализм.

В. Хорос: Леонид Сергеевич, с общетеоретической точки зрения, Ваша позиция, вроде бы ясна: существует множество вариантов или моделей развития. Ну, а с конкретно-исторической точки зрения как обстоит дело? Имеют ли все эти модели одинаковые возможности для реализации и, так сказать, одинаковые виды на будущее?

Л. Васильев: Действительно, теоретически, как я уже сказал, диапазон вариантов необычайно широк. У меня нет возможности братья охарактеризовать все эти варианты (да и нужды в этом, видимо, нет). Существенно важно выделить основные из них и то, что определяет их сегодняшний статус и перспективы. Есть страны, тяготеющие к японской модели — но их очень немного. Есть близкие к китайской — их тоже мало. Остальные располагаются между ними. Главное в том, что традиционно неевропейские

страны тяготеют к уже описанной модели сильного государства. Однако они отчетливо сознают, что эта модель при слабости частной собственности и рынка чревата экономической неэффективностью, не говоря уже о коррупции и иных злоупотреблениях. В то же время отдалиться стихии капиталистического рынка при ослабленном государстве и отсутствии необходимых традиций, веками воспитывавшихся у европейцев представлений о правах, свободах, гарантиях и т. п. значит оказаться на грани хаоса, если не катастрофы. Иными словами, не сломать традиционную структуру — значит оставаться отсталыми, пытаться разрушить ее — значит рисковать слишком многим, особенно при отсутствии необходимых для этого предпосылок. Базы же, не считая нескольких дальневосточных и латиноамериканских государств (к ним частично можно отнести и разбогатевшие на экспорте нефти страны вроде Саудовской Аравии или Кувейта), нигде нет. Как же быть?

В. Хорос: Раз история, реальная жизнь выдвигает проблему, ставит задачу, то должно найтись и решение. И, как правило, не одно решение, несколько путей и вариантов сообразно с особенностями отдельных стран или регионов.

Л. Васильев: Совершенно верно. Путь первый — медленное и постепенное создание необходимых предпосылок. Собственно, именно этим путем и идут многие развивающиеся страны. Однако на их пути так много сложностей (начиная от недостаточной культуры труда и общей культуры и кончая неразвитостью европейского типа гражданских прав и свобод и, более того, резким противостоянием этим элементам европейской цивилизации местных традиций, религиозных принципов), и продвигаются они вперед столь медленно, что о сломе структуры и создании новой в большинстве случаев вести речь пока не приходится. Другими словами, успехи есть, но они еще столь незначительны и так безрадостны на фоне достижений развитых стран, что всерьез говорить о складывании структуры, соответствующей и дающей возможности для энергичного капиталистического развития, не приходится.

Путь второй — более или менее решительный отказ в принципе от создания условий для трансформации структуры. «Нам и так хорошо», «мы довольны нашими традиционными порядками» — примерно так звучат лозунги весьма влиятельной ныне в развивающемся мире, особенно на Востоке, социально-идеологической прослойки религиозных фундаменталистов, воздействие которых на общественное сознание своих стран все растет.

В. Хорос: Вы имеете в виду, конечно, прежде всего культурно-исторический ареал распространения ислама. Впрочем, возможно, вы и правы — неотрадиционалистская, фундаменталистская реакция, хотя и в разных формах, является общей тенденцией для многих ныне развивающихся

стран. В последнее время она стала даже заметней. Как Вы полагаете, почему?

Л. Васильев: Во-первых, потому, что радужные иллюзии времен деколонизации расселись, а проблемы оказались сложнее, чем предполагалось. Не только догнать развитые государства, но и отстать на прежней дистанции от них теперь уже для большинства развивающихся стран нереально. Стоит ли в этих условиях напрягаться? Не лучше ли пересмотреть стратегию развития и по-новому оценить добрые, привычные и в общем-то удовлетворительные для многих стран порядки? И рассчитывать при этом, естественно, на помощь более богатых... Во-вторых, потому, что старая структура не просто сопротивляется ломке, но и, мобилизуя все новые возможности, переходит в наступление. Демографический взрыв — ее порождение и ее сила. Долговая кабала при безнадежности когда-либо из нее выбраться — тоже ее наследие и ее сила. Неумение работать так, чтобы удовлетворять все растущие потребности за счет повышающейся производительности труда, — на мой взгляд, тоже фактор, сформированный старой структурой и соответствующий ей и ее новым традициям.

Вариант этого второго пути — попытка избрать социалистическую ориентацию. Речь при этом идет чаще всего примерно о том, о чем уже говорилось в связи с Китаем времен Мао. Благоприятных результатов в смысле экономических успехов данный выбор не обещает, во всяком случае, до тех пор, пока рынок и товарно-денежные отношения ограничены в своих возможностях (а они в такого рода случаях чаще всего ограничены вследствие крайней отсталости и необходимости государственного регулирования потребления).

Итак, два пути — разрушать традиционную структуру и не разрушать. Легко заметить, что первый тяготеет к японской модели, второй — к китайской. Вот здесь-то и нужно снова вернуться к Китаю и к его модели. Да, пока еще традиционная его структура не сломана. Но в том-то и суть, что в ходе модернизации и демократизации, в ходе современной перестройки эта структура зримо ломается.

В. Хорос: Но тогда резонно ли типологически ставить во главу развивающихся стран, не стремящихся разрушать свою структуру, именно Китай, все же ломающий ее?

Л. Васильев: Безусловно, да. Только нужно пояснить, что имеется в виду. Дело в том, что и в прошлом, в древней и средневековой истории, существовали общества с промежуточной по характеру структурой. К их числу принадлежала, скажем, Финикия. Длительное время эволюционировали от одной структуры к другой христианизированные германские общества европейского средневековья, а также ряд славянских государств, включая Россию. Правда, само существование

промежуточных обществ (то есть с наличием заметного количества элементов европейской структуры, способствовавших более или менее ускоренному и беспрепятственному развитию частной собственности и частнопредпринимательской деятельности) еще ни о чем не говорит. Только при накоплении своего рода «критической массы» упомянутых элементов может произойти трансформация структуры. А этому всячески препятствовала господствующая в неевропейской структуре система власти, «государственный способ производства». Собственно говоря, об этих предпосылках применительно к Китаю или Японии шла речь выше: здесь они существовали, могли способствовать процессу трансформации и даже в случае с Японией сыграли свою роль, но случай этот был уникальным. Нормой же стало сохранение традиционной структуры.

В эпоху колониализма, когда мир оказался втянутым в орбиту влияния капитализма, возникла новая и принципиально иная ситуация, приведшая в XX в. к тому, что количество элементов еврокапиталистической структуры во всех неевропейских странах начало быстро возрастать, что заметно трансформировало, а кое-где и заметно подтачивало старую структуру. Но традиционная структура не спешила уйти в прошлое. Напротив, мобилизовав немалые внутренние потенции, она перешла в контрастступление, которое в наши дни привело к определенному успеху, о чем уже шла речь. Надломленная, кое в чем измененная, сильно обогащенная новыми, качественно иными элементами, традиционная структура тем не менее в подавляющем большинстве развивающихся стран осталась ведущей и системообразующей. Это произошло, в частности, и в Китае. Но Китай в интересующем нас смысле — случай особый.

Революция в принципе не приемлет компромиссов; ее внутренняя логика ведет, как правило, к революционному экстремизму, сопровождаемому гражданской войной, уничтожением инакомыслящих, в том числе и многих из тех, кто стоял у кормила этой самой революции. Наиболее близкий пример революционного экстремизма — Иран. Но нечто подобное было и в Китае. Однако проходит определенный срок и наступает время компромисса. Компромисса во имя здравого смысла, достижения тех целей, ради которых совершалась революция (а она в любом случае имеет своей задачей улучшение условий жизни большинства

народа). В Китае компромисс свелся к восстановлению нарушенной экспериментами Мао привычной и приемлемой для страны и народа нормы. Если же учесть, что эта норма восстанавливалась под знаменем социализма, противостоящего капитализму и в то же время функционально близкого «государственному способу производства», то не приходится удивляться, что результатом этого было укрепление основ традиционной структуры. Иными словами, общественная структура Китая после Мао оказалась ближе к традиционной, чем когда-либо за последнее столетие.

В. Хорос: Да, но это возвращение к традиционности одновременно было формой модернизации, не только провозглашаемой (и в этом смысле субъективной), но и являющейся, безусловно, объективной задачей китайского общества. Получается противоречие...

Л. Васильев: Естественно. Поэтому модернизация страны, провозглашенная главной целью, требовала ломки только что восстановленной структуры, в частности резкого уменьшения роли централизованного контроля государства сначала в сфере экономики, а затем и в сфере политики. Именно такая ломка ныне и предпринята в КНР, причем уступки рынку и индивидуальному предпринимательству отнюдь не приравниваются к уступкам капитализму. Официально не приравниваются. Это значит, что официально Китай не хочет ломать существующую структуру и уже благодаря одному этому имеет основания оказаться лидером тех стран развивающегося мира, которые тоже от подобной ломки отказываются.

Возвращаясь к метафоре о «дуге развития», можно вновь констатировать, что на одной ее стороне те, кто добивается ломки старой структуры, но по не зависящим от них причинам не преуспевает в этом, а на другой — те, кто не приемлет ломки, но вынужден считаться с тем, что она все же идет. Крайности, таким образом, если не сходятся, то сближаются, и вектор исторического процесса в странах неевропейского мира очевиден: элементы еврокапиталистической структуры, активное внедрение которых сюда началось с эпохи колониализма, продолжают расти и накапливаться.

В. Хорос: Леонид Сергеевич, как следует понимать Ваш вывод с точки зрения перспективы? Означает ли это, что развивающийся мир идет к капитализму европейского типа?

(Продолжение следует)

ИНДИЯ И КИТАЙ: ДВЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ — ДВЕ МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ*

В. Хорос: Леонид Сергеевич, как следует понимать Ваш вывод о накоплении в развивающемся мире элементов еврокапиталистической структуры с точки зрения перспектив? Иными словами, идет ли этот мир к капитализму европейского типа?

Л. Васильев: Совершенно очевидно, что о капитализме европейского типа речь пока не идет, как не может идти речь и о достижении всем миром уровня развития, свойственного наиболее развитым странам. Соответствующего потребления ресурсов на душу населения Земля просто не в состоянии обеспечить, как не может выдержать она и количества отбросов на ту же душу — и это не беря в расчет быстрый рост мирового населения в результате демографического взрыва, происходящего опять-таки в развивающихся странах.

Сохранение господства традиционной структуры, обремененной современными экономическими, демографическими, экологическими и иными проблемами, даже при условии накопления в ней элементов нового качества не может не сказываться на темпах и характере ее развития, особенно в сравнении с развитыми странами. При этом многое зависит от того, в рамках какой цивилизации исторически сложилось и существует то или иное общество. Индия с ее кастами — здесь я согласен с Леонидом Борисовичем Алаевым — подвержена опасностям внутренних взрывов в наименьшей степени, потому что кастовые ограничения искусственно консервируют на низком уровне потребление подавляющего большинства населения. Это же частично относится и к странам буддийской культуры, где религиозная норма далека от культивирования потребностей. Но вот в странах исламского мира, как и в Латинской Америке, потребности растут заметно быстрее возможностей их удовлетворения. Результат во многих случаях выражается в астрономической сумме долга (правда, в мусульманских странах он не так ве-

лик, как в латиноамериканских, ибо частично компенсируется нефтедолларами). Но дело не только в задолженности.

Если Индия и страны буддийской культуры в силу их традиционной религиозно-цивилизационной ориентации и обусловленного этим занижения потребностей массы населения сравнительно стабильны в социально-политическом плане, то иное положение существует в мире ислама и в Латинской Америке, где социальная напряженность и политическая нестабильность очевидны и с течением времени явно нарастают. Дело в том, что здесь цивилизационные стандарты и традиции тесно связаны с мощными моноотенстическими религиями, сплачивающими людей вне зависимости от их этноплеменных и иных исторически складывавшихся связей. Это создает в современных условиях социополитический импульс невиданной силы и благоприятные условия для массовых движений, в ходе которых неудовлетворенные потребности (как и иные факторы, включая остро ощущаемое в рамках христианской или исламской традиции неравенство) играют роль масла, подливаемого в огонь.

С точки зрения потенциальных осложнений наибольшие опасения вызывает ситуация в Африке. Цивилизационно-религиозный фактор здесь (христианство и ислам) при всей поверхностности его воздействия имеет тот же вектор, что и в странах ислама и Латинской Америки, хотя он значительно ослаблен сохранением трайбализма, разделяющего африканцев и ведущего к глубокому этнополитическим конфликтам. Культурная отсталость выражается, в частности, в слабой дисциплине труда и в огромном росте потребностей, намного перекрывающем экономические возможности. Беспрецедентные темпы увеличения населения и частые стихийные бедствия, приводящие к массовому голоду, еще более обостряют ситуацию в целом. Африка не в состоянии себя прокормить — и это трагедия для нее, ибо помощь в подобных условиях не только необходимая

* Окончание. Начало и продолжение см. в «МЭ и МО», №№ 4, 6, 1988.

предпосылка выживания, но и определенное препятствие развитию. Создается замкнутый круг: без помощи нельзя, а регулярная помощь в сложившихся условиях не способствует продвижению в деле самообеспечения. Кроме того, степень социальной (осложненной tribalismом) и еще более политической нестабильности в Африке при отсутствии в большинстве случаев традиций собственной политической культуры крайне высока. Словом, перспективы развития здесь далеко не радужны.

Разумеется, это касается лишь наиболее отсталой части развивающегося мира, нижнего пояса «дуги развития». Вместе с тем нельзя не видеть, что пояс этот не проявляет тенденции к сокращению. Скорее напротив, он все заметнее растягивается и грозит охватить значительный сегмент дуги. И далеко не случайно мировое сообщество ныне всерьез ставит вопрос о выделении части средств, которые могут быть получены в результате разоружения, на цели помощи развивающемуся миру. Вопрос лишь в том, приведет ли помощь извне к ускорению его собственного развития. Ведь для достижения необходимого стандарта самообеспечения страны, о которых идет речь, должны добиться определенного уровня общей культуры и культуры труда, на что уходят даже не десятилетия, причем добиться этого при наличии крайне тонкого слоя цивилизационной основы и низкого стартового уровня развития.

Таким образом, проблем у развивающегося мира немало. Он в целом еще достаточно далек от капитализма европейского типа, хотя элементы новой структуры накапливаются и кое-где приближаются к критической массе, обеспечивающей переход в иное качество. Похоже, что в будущем это иное качество выльется в структуру промежуточного типа. Последняя будет базироваться на нормах традиции, обогащенной и даже трансформировавшейся благодаря усвоению элементов еврокапиталистической структуры. Видимо, в той или иной мере это коснется и Индии, и Китая.

В. Хорос: Леонид Сергеевич явно вышел за пределы обсуждаемой нами темы, поставив вопросы, которые, видимо, могут стать частью будущих дискуссий. Но мы ограничены и пространством, и временем. Поэтому давайте вернемся к вопросу о том, куда все-таки идут Индия и Китай.

Д. Фурман: Мне, кажется, нельзя сказать, «куда идут» Индия и Китай, просто потому, что развитие продолжается, и в современном динамичном мире все социальные и идеологические формы оказываются временными, неустойчивыми, сменяются одна другой. Никто не в состоянии указать конечный пункт развития. Мы не знаем его и не можем знать, мы в состоянии лишь экстраполировать существующие тенденции, которые представляются устойчивыми или необратимыми.

Самая устойчивая тенденция — науч-

но-техническое развитие. Нет той стены, за которой от него можно было бы спрятаться. Но «впустить» науку и технику — это значит «впустить» и ряд их социальных последствий, прежде всего разрушение несовместимых с современной организацией производства систем фиксированных наследуемых статусов. Процесс этот может идти весьма медленно и трудно. Традиционные иерархии обладают большим запасом устойчивости. Они могут камуфлироваться и прятаться за иерархию нового типа, так что брахман будет «наверху» не потому, что он брахман, а потому, что он образованный и уважаемый человек, выдвинутый на руководящую работу. Но сам этот камуфляж — признак отступления. Возвратиться к господству раджей и брахманов и китайского императора так же нельзя, как нельзя вернуться к войне при помощи слонов.

Так же неразрывно связано с научно-техническим прогрессом разрушение религиозно-догматических систем. Опять-таки могут происходить всякого рода религиозные возрождения. Но это всегда возрождения с одновременными (иногда на первый взгляд невидимыми) отступлениями. Индийский коммунизм, например, с барабанным боем провозглашающий возврат к древним традициям, вместе с тем отказывается от кастовой системы. Могут возникать и новые религиозно-догматические системы, но и они скрывают свою природу, как прячут ее наследуемые иерархии. В них нет той неколебимости, вечности и «самоочевидности», как в старых религиях. В ходе общественного развития могут проливаться реки крови, но не может быть возвращения назад, и встречающиеся «рецидивы средневековья», резкие понижения уровня культурной жизни, как правило, связаны с подъемом к культурной и общественной жизни ранее не участвовавших в ней «нижних слоев», с демократизацией.

Думается также, что надо быть очень осторожным с генерализациями типа «Восток — Запад», «Европа — Азия» и т. д. Современное научно-техническое развитие стартовало в нескольких западноевропейских странах, прежде всего в Англии и Голландии, обладавших рядом уникальных социальных и идейных условий, которые сделали возможным этот «прорыв», а затем распространилось вглубь и вширь, ломая традиционные структуры в других европейских и неевропейских странах. Но возможности этого «прорыва» были именно в ряде стран, а не вообще в Европе (в которой существует и Албания) и не вообще в христианском мире (к которому относится и Эфиопия). Кроме того, одно дело — изобрести велосипед и совсем другое — научиться на нем хорошо кататься. Страны, в которых процесс современного развития стартовать не мог, тем не менее при определенных обстоятельствах великолепно могут к нему подключиться.

Мне кажется, что иногда у нас на заднем плане присутствует непроговариваемое рассуждение, а именно: если так был труден путь современного развития России, страны все-таки европейской, принадлежащей к христианской цивилизации, то путь азиатских стран должен быть еще труднее. Но это вовсе не обязательно. И Европа, и христианство очень разные. То же можно сказать и об Азии. Отдельные страны здесь сталкиваются с различными трудностями: опираясь на те или иные аспекты унаследованных культурных традиций, они более успешно модернизируют одни стороны своего социального бытия и менее — другие. Причем вполне можно допустить, что некоторые азиатские страны обладают такими благоприятствующими модернизации традициями, которых нет во многих странах Европы.

В. Хорос: Может быть, это положение как-то конкретизировать и наметить закономерности, выходящие за рамки извечной антитезы «Восток—Запад»?

Д. Фурман: Я предпочел бы пока держаться материала рассматриваемых нами стран. Очевидно, нет никаких видимых признаков того, что Индия и Китай могли бы сами прийти к науке и технике современного типа и связанным с ними социальным и идейным формам. Но в том, чтобы «пересадить» их на свою почву, они во многом преуспели. Здесь уже много говорилось об особенностях современного развития Индии и Китая, и я хочу дополнить сказанное сравнением влияния на это развитие их религиозных систем.

Первое и самое основное отличие заключается в том, что индуизм выстоял, а конфуцианство распалось. И это не случайно. Прочность индуизма объясняется рядом причин. Во-первых, глубокими философскими корнями, способными выдерживать напор новых знаний. Во-вторых, его не централизованной, не зависящей от государства, «самоуправляющейся» кастовой системой, устойчивой по отношению к историческим потрясениям, даже таким, как английское завоевание. В-третьих, его идейно-организационным плюрализмом, связанным с тем, что в индуистском кастовом обществе статус брахманов был гарантирован фактом их рождения таковыми — членами высшей касты, единственно способными выполнять важнейшие религиозные обряды. Это освобождало их от необходимости устанавливать жесткую идейную дисциплину, ортодоксию и создавать организацию церковного типа. Обладая абсолютно незыблемым статусом, они могли позволить и себе, и другим большую степень идейной свободы. Но раз нет единой жесткой ортодоксии, противоречие того яли иного верования или обряда с новыми знаниями и потребностями воспринимается как частное противоречие именно данного учения и обряда, а не противоречие системы в целом. При таких особенностях индуизма процессы се-

куляризации в нем идут в форме реформаций, причем не единого процесса (раз нет установленной ортодоксии, то не может быть и единой реформации), а множества частичных реформационных процессов (возникают новые религиозные учения, отмирают отдельные правила поведения тех или иных каст и т. д.).

Все сказанное выше о причинах стойкости индуизма объясняет одновременно, почему распалось конфуцианство. Не имеющее достаточно мощной философской основы, никакой иной организации, кроме государственной, неразрывно связанное с централизованным политическим устройством, конфуцианство не могло сохранить не только своего господства в обществе, но даже позиций в качестве оппозиционной «партии-церкви». Секуляризационные процессы в Китае соответственно шли в форме не постепенных реформационных изменений, а радикальной смены одной идеологии другой.

В. Хорос: Отсюда, из особенностей цивилизационно-культурного фундамента в Индии и Китае, очевидно, проистекает и разнотипность их политической модернизации?

Д. Фурман: Разумеется. Различие процессов секуляризации — это и различие форм социально-политического развития. Сохранился индуизм — продолжают существовать и касты и кастовая иерархия; эволюционирует индуизм — изменяется и кастовая иерархия, постепенно переходя в иерархию нового типа: образования, богатства, выборных должностей. Индийский путь — эволюционный, китайский — революционный. Это не значит, что первый путь медленный, а второй быстрый. Но первый — плавный, второй скачкообразный.

Безусловно, идеология индийского национально-освободительного движения и современных партий страны — не индуизм, и ценности, воплощенные в строе новой Индии, — не индуистские. Но это и не какая-то альтернативная индуизму мировоззренческая система, а сложный синтез современных ценностей (демократии, прогресса, науки, национальной независимости) с реформирующимся индуизмом, в котором все время ищется обособование этих ценностей. В Индии не возникла современная политическая ортодоксия, равно как и в индуизме не сложилась единая ортодоксальная система верований. И если индуизм за этим миром предполагает совершенно иной источник всего сущего и истинной реальности — Абсолюта, Брахмана, и соответственно в традиционной Индии «позади» социальной повседневности находится мир отрешившихся от нее аскетов, то подобно этому в идеологической и политической жизни страны сегодня есть вторая, «глубинный» план, который вполне проявился уже в национально-освободительном движении. С одной стороны, Индийский национальный конгресс — современная светская демократическая организация. С другой — ре-

лигиозно-реформаторское движение, возглавляемое святым, аскетом Махатмой Ганди, которому не нужны никакие посты в иерархии — он как бы «по ту сторону» формальной организации. Но именно он придает ей силу. И Ганди не исключение. Новейшая история Индии знает целую плеяду деятелей этого типа, хотя и меньшего масштаба, чужающихся формальной власти, но пользующихся колоссальной реальной властью полуполитиков-полусвятых.

Таким образом, религия все время присутствует в политической жизни, «подпирает» ее. Не случайно политики часто демонстрируют свою религиозность, прислушиваются к религиозным деятелям, а сама политическая деятельность порой принимает форму наного-то аскетического подвига — почти обязательного тюремного заключения за участие в разного рода напятиях гражданского неповиновения, голодовок протеста и т. д.

В. Хорос: А в Китае?

Д. Фурман: Там все иначе. Распавшееся конфуцианство оставляет вакуум, который заполняется новой целостной идеологией. Но это не значит, что конфуцианство в отличие от индуизма не влияет на идеологическое и политическое развитие своей страны. Распавшись, оно оставляет за собой «привычки, мысли и чувства», воздействующие на последующее общество бессознательно, но ничуть не меньше, чем индуизм. Китаец мог разочароваться в конфуцианстве как таковом, но идея, что Китай должен управляться на основе единого учения о правильном, справедливом общественном строе, который и есть высшая человеческая ценность, сохранилась. Именно так, несомненно, был воспринят широкими китайскими массами марксизм — как гораздо более серьезное, основательное, чем аморфная идеология Гоминьдана, учение о социальной справедливости, где тома Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина — Мао Цзэдуна выполняют функции конфуцианского Пятикнижия, учение, которое призвано вновь превратить Китай, но уже не застойный, слабый, а динамичный и сильный, в единую семью. И если современная индийская политическая идеология аморфна и «несамодостаточна», нуждается в освящении извне, со стороны тех, кто как бы принадлежит к иному миру, миру религии, то китайская идеология потребности в этом не испытывает, как не нуждалось в подпоре извне конфуцианство. Чан Кайши, Мао Цзэдун, Дэн Сяопин — не фигуры «вне системы» как Ганди, Джайпракаш Нараян, Виноба Бхаве, а олицетворение «сакральности» государственной сферы в Китае. Как Ганди — наследник древних и средневековых индуистских святых, так и они наследники конфуцианских чиновников — жрецов — ученых.

Ясно, что этим разным путям идеологического развития соответствуют свои политические формы. Леонид Борисович

очень правильно отметил, что «вестминстерская» система Индии при ее явно иноземном происхождении все же пустила глубокие корни в индийском обществе, которое слишком плюралистично идеологически и политически, чтобы в нем могла утвердиться какая-либо диктатура меньшинства. В нем слишком сильно почтение к религиозным праведникам, чтобы армия могла претендовать на важную политическую роль. Слишком сильны индуистские идеи кармы и малой значимости земной жизни, чтобы могла победить единая эгалитаристская социальная доктрина.

«Вестминстерская» система, таким образом, естественна в Индии. Но парламентаризм здесь покоится на традиционалистских основаниях, и они все время проглядывают наружу, как замазанная старая стена проступает через слой новой краски. Демократическим путем, добровольно индийцы избирают на ведущий государственный пост представителей одной и той же семьи, принадлежащей к одной из высших брахманских каст. В парламенте заседают многие демократически избранные князья. За партийной борьбой четко проступают слои кастовых группировок, в нее периодически врываются фигуры «святых». В очень демократическом обществе вертикальная мобильность очень слаба и очень велик разрыв между богатством одних и нищетой других.

И как для Индии, на мой взгляд, естествен парламентаризм, так для Китая с его конфуцианской традицией он глубоко чужд. Характерно, что даже тайваньские правители, для которых так много значит общественное мнение Запада и которые всячески стремятся противопоставить свои порядки континентальным, многопартийную систему ввести не могут. Китаец приучен, что может быть лишь одно, истинное учение о справедливом общественном строе и править должны те, кто лучше знает это истинное учение. Как современная китайская идеология — преемница конфуцианства, так и иерархия ганьбу — преемница иерархии шеньши.

В. Хорос: Различное культурное наследие порождает различные идейно-политические формы и соответственно разные проблемы. Каковы же они на данном этапе в Индии и Китае?

Д. Фурман: В Индии они, очевидно, прежде всего связаны с относительной слабостью современного государства, основанного на демократических принципах. Индийские государства никогда не были прочны, индийцы очень спокойно относились к распаду царств, возникновению новых, даже, как мне кажется, к приходу завоевателей. И сейчас в Индии лояльность к государству и к современным политическим партиям все время перевешивается лояльностью к кастам, языковым группам, религиозным общинам. Страна все время раздирается борьбой не столько партий, сколько общностей,

ведущих свое происхождение из далекого прошлого. Кастовая иерархия не признается юридически и размывается фактически. Но это значит, что борьба каст может даже усиливаться. С другой стороны, индуизм, разделенным на касты и секты, никогда не было свойственно сильное чувство «мы — индуисты». Сейчас, по мере размыwania кастовой системы, это чувство растет и соответственно вспыхивает религиозно-общинная борьба. Раньше индуисты разных каст не могли объединиться в толпу погромщиков — сейчас очень даже могут. Повышается грамотность, развиваются местные языки — и возникает возможность противопоставления языковой идентификации (мы — тамилы, мы — маратхи) общендийскому патриотизму. Хотя Индия смогла добиться независимости без острых социальных катаклизмов, но избежать ожесточенной борьбы религиозных общин — индуистской и мусульманской — и раздела страны она не смогла. И сейчас самый сложный конфликт — синхско-индуистский. Единство Индии, нормальное функционирование ее институтов все время в опасности, хотя опасность эта исходит от множества относительно локальных конфликтов, с которыми пока что удается справиться.

Трудности Китая — совсем иного рода. Единство своей страны настолько несомненно для китайцев (как есть единое Небо над нами, так есть и единая Поднебесная), что даже тайваньские правители не могут отказаться от фикции, что они и есть правительство Китая. Истоки этого, очевидно, — традиционная идейная и моральная монолитность китайского общества. И если Индия страдает от недостаточной интегрированности индийцев в свое государство, то Китай, если так можно выразиться, от чрезмерной лояльности и заинтересованности. Одна из важнейших максим конфуцианства, вошедших в плоть и кровь китайцев, — моральный долг восстать против плохого правителя. Император — отец, но если он явно не отец, то он и не император. Небо отнимает у него «мандат». Поэтому Китай — классическая страна восстаний, не устанавливающих новый строй, а восстанавливающих начинающий распадаться, «коррумпироваться» старый. Китаец не будет покорно сносить социальную несправедливость. Он отнюдь не стремится сам выбирать правителей и готов подчиняться чиновничьей иерархии. Но ему надо быть уверенным, что это иерархия мудрых правителей, заботящихся о народе. И в событиях новейшей китайской истории — победе гоминьдановцев, затем — коммунистов, культурной революции, ликвидации «банды четырех», — на мой взгляд, отчетливо проглядывает древняя модель периодической насильственной смены коррумпированной иерархии новой, «чистой». Только в современном Китае критерии социальной справедливости становятся менее определенными.

Сейчас Китай добился колоссальных успехов, раскрепостив экономику, последовательно проводя принципы материальной заинтересованности. Но это означает возникновение глубоких имущественных различий, справедливость которых всегда сомнительна. Очевидно, очень важная для Китая проблема ныне — найти компромисс между императивами современного развития и органичным для китайской традиции требованием патерналистского государства, заботящегося о подданных и следящего за соблюдением справедливости.

Таким образом, из несходства религиозных традиций Индии и Китая вытекают несходство и даже противоположность способов решения сегодняшних проблем. Они создают разные трудности для современного развития, но одновременно содержат и разные точки опоры для него. Так, Индии не надо мучительно вырабатывать мировоззренческую терпимость — ей нужно лишь «переплавить» традиционалистскую терпимость, неразрывно связанную с кастовым строем, в терпимость современного типа. Ей не надо создавать выборные демократические институты, нужно лишь сохранить и развивать существующие. Китаю же не надо преодолевать традиционалистскую иерархию наследственно передаваемых статусов, добиваться заинтересованности народа в государстве, понимания того, что это его государство, — нужно лишь освободиться от догматического и патерналистского отношения к нему.

Индия и Китай развиваются каждый своим и отличным от другого путем, но в одном направлении — к экономике, все более основывающейся на научно-техническом прогрессе, и к социально-политическим и идеологическим структурам, все более динамичным, не догматическим и демократическим. Они идут в этом направлении, потому что иного в современной истории, похоже, просто не дано.

В. Хорос: Выходит, что распавшееся конфуцианство влияет на современное развитие Китая не меньше, чем сохранившийся индуизм на сегодняшнее развитие Индии? Тут, мне кажется, есть какая-то несостыкованность.

А. Зубов: Я не стал бы так уж резко противопоставлять нынешнюю индийскую религиозность и китайский атеизм. В равной степени вряд ли правомерно резко разграничивать направления политической модернизации в Индии и Китае. В Японии, скажем, где цивилизационно-культурная основа близка к китайской, привился парламентаризм, сходный по своим формам с индийским. Здесь и доминантнопартийность, и личностные ориентации избирателей, и склонность к консенсуальности при принятии решений, и наследуемость замещения должностей. Ученые, осуществившие полевые исследования и в японской «глубинке», и в городских центрах,

давно уже обнаружили, что на поведение участников политического процесса влияют главным образом принципы долга, человеческих чувств и земледелия. Хотя для западного политолога — это экзотика, но на Востоке такие ориентации вполне типичны. К примеру, в индийской политической жизни они проявляются повсеместно.

Поэтому, думаю, нет оснований считать, что различие нынешних китайских и индийских политических форм коренится в цивилизационной и, как полагает Дмитрий Ефимович, в религиозной специфике Южной Азии и Дальнего Востока. Скорее этому есть какие-то более частные, конкретные объяснения. В принципе же Китаю не закрыт путь к парламентаризму, равно как и для Индии более авторитарная система не является невозможной. Подобно другим заимствованиям, западная демократия прививается там и так, где и как потребно данному обществу, не меняя его цивилизационной специфики, но обогащая и укрепляя ее. Хотя в ближайшем будущем нынешние политические формы развития в этих странах, по-видимому, сохранятся.

В. Хорос: Желает ли кто-нибудь еще высказаться по затронутым вопросам?

М. Чешков: Я хотел бы вернуться от рассмотрения конкретных современных проблем к вопросам теоретико-методологическим. Тем более что диалог Леонида Борисовича Алаева и Леонида Сергеевича Васильева далеко вышел за рамки межстрановых сравнений и развернулся в контексте сопоставления доколониального и постколониального миров или — при всей условности этих понятий — Востока и «третьего мира». Меня интересует в первую очередь преемственность между этими мирами, поскольку трудно понять «третий мир» без Востока, а изучение постколониального мира может оказаться полезным для понимания некоторых аспектов доколониальных обществ.

Наши главные собеседники убедительно показали нам, насколько прочны и значимы в нынешних развивающихся странах отдельные аспекты культурных традиций — идет ли речь о сохранении неисторического восприятия мира в массовом сознании (Индия), эгалитаристских представлений (Китай) или принципа иерархичности социального порядка (обе страны). Интересно намечена у них и проблема развития самой традиции, на базе свойственного ей способа легитимизации отклонений от нормы. Легитимизация отклонений на уровне социального поведения («бунт — дело правое»), кажется, несет в себе большие возможности для развития в пределах традиции (Китай), нежели на уровне индивидуального поведения (Индия). В контексте же начинающейся (извне) модернизации потенции к развитию этих видов традиций как бы меняются местами или, во всяком случае, выявляют-

ся в различных путях развития (революция и эволюция). Несмотря на эти существенные отличия, в обоих случаях признается устойчивость традиции в «третьем мире», и он рассматривается, по существу, через ее призму. Для такого подхода есть немало оснований. Но возникают и вопросы.

Что же собой представляет традиция у Л. Б. Алаева и Л. С. Васильева? Это и способ поддержания стабильности, да же стагнации, и путь развития; и нечто вроде формации («феодализм» и «азиатского способа производства»); и социальная система; и цивилизация (и одна, но в двух вариантах, и две, а то и три цивилизации). Если ее и можно выразить однозначно, то лишь по отношению к Западу, как нечто «незападное». Леонид Сергеевич предлагает понимание общности «третьего мира» через «свою» (китайскую) традиционную модель, воплощенную в доминанте государственного начала. Я полностью разделяю точку зрения о «третьем мире» как об общности. Точно так же я вполне готов, учитывая мои прошлые работы, выразить данную общность через ту корпускулу, которую он называет «госвластью-собственностью». Спорно или по меньшей мере проблематично, на мой взгляд, отождествление этой корпускулы с ее традиционным (азиатским, китайским) аналогом. Попробую это пояснить.

Представляется, что социально-экономическое содержание данной корпускулы в нынешних развивающихся странах качественно иное, нежели в ее историческом (традиционном) аналоге. Непосредственные производители здесь уже не соединены «естественно» со средствами производства, но утратили эту связь, в той или иной форме отделены от средств производства. Поэтому, хотя феномен «госвласть-собственности» сохраняется в нынешнем развивающемся мире и даже занимает доминирующую позицию, его содержание существенно изменилось. Можно использовать такое сравнение: на прежней кристаллической «государственной» решетке воспроизводятся разные социальные образования — капиталистические, социалистические, неотрадиционалистские. Иными словами, чтобы ответить на вопрос, сохраняет ли свою устойчивость феномен («госвласть-собственность») или нет, необходимо при его анализе отделить принцип примата госвласти (шире политики) от составляющих данный феномен элементов (власти-собственности). Поскольку названный принцип работает и в традиционном, и в современном социуме, то он сам по себе не есть ни традиционный, ни современный. Препятствует модернизации не этот принцип, а такая связь госвласти и собственности, когда второе есть лишь экономическая реализация первого, что задается уже общим уровнем (и типом) развития.

Далее. Тезис об устойчивости традиционного феномена «госвласть-собственность» не очень работает при срав-

нении послереволюционных обществ Китая и, скажем, России. По логике Л. С. Васильева получается, что чем прочнее социально-исторические корни этого явления, тем полнее он воспроизводится на стадии модернизации (и наоборот). Однако в Китае, где элитарные традиции намного древнее, нежели в России, «госвласть-собственность» в послереволюционный период оказалась менее продолжительной (примерно два десятилетия против семи), менее устойчивой («культурная революция», не имеющая аналога у нас) и более способной к самопреобразованию (успех курса «четырёх модернизаций» примерно за десятилетие против неудачных попыток реформ в советском обществе в течение трех десятков лет). Видимо, «государственный генотип» в Китае был существенно подорван за последние сто лет. Что же касается СССР, то феномен «госвласть-собственность» получил здесь дополнительные импульсы к развитию в результате действия различных факторов — временной изоляции и враждебного окружения, необходимости ускоренной индустриализации и укрепления обороны, разнородности национального состава, статуса великой державы и возрождения соответствующих традиций. Отсюда — многое из того, что обнаруживало свой исторически преходящий характер в процессе перестройки: гипертрофированная административная система, командные (и затратные) методы управления экономикой, всеохватывающее планирование, свертывание товарно-денежных отношений и т. д.

Думается, что введенное Л. С. Васильевым понятие «государственный способ производства» пока недостаточно размежевано (или состыковано) с категориями культурологическими и социологическими, а также с категорией общественно-экономической формации. Поскольку он признает наличие на традиционном Востоке «еще не оформившихся классов», то можно интерпретировать это понятие в духе или сохраняющейся «архаичной» формации, или как симптом зарождающейся формационности, то есть перехода от первичной (макро-)формации ко вторичной (по К. Марксу), к обществам классового типа. Восток, как и Запад, складывается в русле формационного развития, но первый остается на этапе зарождающейся формационности, а второй через ряд этапов реализует формационность в полном (капитализм) и всеобщем виде (в мировых масштабах). Но здесь еще над многим необходимо подумать, в частности над «укрупнением» категорий, раскрывающих содержание понятия «формация».

Итоги диалога — для понимания «третьего мира» — видятся мне в следующем: при типологическом сходстве Востока и «третьего мира» (наличии корпускулы «госвласть-собственность») последний нельзя исторически и, видимо, логически выводить из Востока; понятие цивилизации (пока!) мало что при-

бавляет к пониманию «третьего мира» как специфической общности в контексте современности. Формационный подход к развивающимся странам может быть принят лишь как частичное объяснение их генезиса и не работает в объяснении их развития. Проблема соотношения Востока и «третьего мира» остается по преимуществу методологической, предполагающей поиск единства исторического и логического в изучении этих объектов, несомненно, разного класса и порядка.

В. Шейнис: Наше обсуждение, видимо, подходит к концу, и наступает пора собирать, а не разбрасывать камни. Тем не менее я попытаюсь подбросить еще несколько вопросов, прежде чем мы придем к какому-то итогу.

Все участники дискуссии исходили из того, что сегодня в жизни обеих великих стран весьма важное место занимают — и даже в высокой степени детерминируют ход событий — их традиции, отличные от европейских, во-первых, и друг от друга, во-вторых. Марат Александрович Чешков уже отметил некоторую непоследовательность в истолковании роли традиции в современных условиях. Я склонен пойти дальше и даже утверждать о несовместимости ядра того социально-генетического сгустка, который пронесен через века, даже десятки веков, и наречен именем традиции, с императивами современности.

На наших глазах ситуация на Востоке перестала быть статичной, струнулась с векового застоя, запечатлевшегося в традиции. Струнулась куда? Леонид Сергеевич, говоря о векторе современного развития, отметил, что элементы еврокапиталистической структуры, внедрение которых началось с эпохи колониализма, продолжают расти и накапливаться. Это верно. Но необходимо, во-первых, отдавать себе отчет в том, что в накоплении современных элементов наступил скачок, длящийся уже два-три десятилетия. Возможно, началось возвращение к ситуации, которая, по словам Леонида Сергеевича, существовала до VIII—VII в. до н. э., когда мир развивался по одной модели. Во-вторых, в понятии вектора надо раскрыть скобки: обозначить инвариантные черты этой новой модели. В первом приближении она видится так:

— научно-индустриальная система производительных сил, гибко сочетающаяся высококонцентрированное, массовое и предельно индивидуализированное, децентрализованное производство и влияющая на экологические ограничения;

— экономический механизм, в котором доминирующее место занимают товарно-денежные отношения между хозяйственно автономными субъектами, корректируемые в определенных пределах «правилами игры», которые устанавливаются центром;

— социальная организация гражданского общества и соответствующий ей тип политической демократии;

— социокультурный строй, основополагающими принципами которого являются суверенность индивида в обществе, посюсторонняя жизнь как ценность высшего порядка и социально-психологическая установка, расценивающая свободу как возможность выбора.

Все элементы этой модели взаимосвязаны и взаимозависимы, и развитие ни на одном из этих направлений не может быть отложено без риска серьезных деформаций всей модели. По моему убеждению, это вектор современного исторического развития, хотя встречаются, конечно, и попытки осуществления реакционно-романтических утопий или катастрофических (к сожалению, не исключенных) вариантов вроде того, который был «разыгран» в Кампучии. Сказанное, конечно, не исключает ни длительности перехода, ни многовариантности его путей и менее всего обещает счастливую идиллию в духе шиллеровской оды «К радости»: «обнимитесь, миллионы!» По крайней мере в обозримой перспективе.

Опыт Китая и Индии для оценки этой перспективы имеет непреходящее значение. В годы распада колониальной системы у нас многократно цитировались слова В. И. Ленина, что России, Китаю и Индии предстоит определить ход мировой истории. Со временем, по известным причинам, мы перестали вспоминать эту мысль. Сегодня она высвечивается новой, неконфронтационной гранью. Не в том смысле, что эти страны, соединившись, смогут опрокинуть западный капитализм, а в том, что Китай и Индия в силу своего веса и колоссального, далеко еще не развернутого потенциала будут накладывать отпечаток на будущее всего мирового сообщества (или, во всяком случае, «третьего мира»), подобно тому, как сейчас накладывают его СССР, США, Западная Европа и Япония. Мир в целом не сможет обрести необходимой устойчивости, пока не будут в решающей степени модернизированы Индия и Китай. Социализм в китайском оформлении и капитализм в индийском выступают как два равнозначных варианта модернизации, два пути перехода.

Проблема перехода — центральная для обеих стран. Леонид Сергеевич нащупал главное противоречие: сильное государство при слабости рынка нагнетает экономическую неэффективность и порождает известные социальные деформации (Китай, добавляет Д. Е. Фурман, страдает от чрезмерной заинтересованности граждан в опеке государства); с другой стороны, стихия рынка при ослабленном государстве ведет к хаосу, если не к катастрофе. Это, в сущности, известный из античной мифологии выбор между Сциллой и Харибдой. Гомеровский образ нередко интерпретируется произвольно: последователи Одиссея ориентируют на поиск возможности как-то прошмыгнуть между двумя чудовищами. В реальной действительности, как

и в легенде, как правило, такой возможности нет: приходится выбирать из двух зол. И хотя в различных ситуациях каждое зло может казаться то большим, то меньшим, в любом случае наибольшее зло — именно с оглядкой на традицию, затрудняющую переход, — атрофия самопастраивающихся механизмов развития, скоченных изначально, подобно девочкам в Китае, которым бинтовали ноги сизмальства.

В настоящее время быстрое развитие капитализма в Индии, хотя и на ограниченном социальном пространстве, и наметившийся переход к структурам товарного производства в Китае, казалось бы, свидетельствуют, что экономика в обеих странах сделала важные шаги по пути формирования ее в современную систему производства. Но здесь-то как раз и возникает — даже если допустить, что эти шаги прочны и необратимы, — и основная коллизия: два разных системобразующих принципа, современная экономика и традиционное общество, традиционные формы общественных связей и воззрений, проникающие в современный сектор и в той или иной степени подчиняющие его своим нормам.

Если под этим углом зрения посмотреть на китайскую и индийскую традиции, то можно прийти к заключению, что в каждой из них есть какие-то компоненты, кирпичики, которые могут быть использованы при возведении современной постройки, «сработать» на переход. В Китае это, по-видимому, экстравертивные ориентиры конфуцианства, утвердившийся принцип социальной мобильности и трудовая мораль. В Индии — идейная и этическая терпимость, негосударственные формы общественной самоорганизации и идейно-организационный плюрализм. Но есть, бесспорно, и тормозящие факторы, опять-таки уходящие корнями в традицию.

В. Хорос: Но новые тенденции, как считают многие, все же перевешивают...

В. Шейнис: Я готов примкнуть к этим «многим». Мне кажется, что в нашем обсуждении намечался подчас известный «пережим» на традицию — и в смысле некоторой недооценки современных императивов, и в виде известной универсализации ее объясняющей силы.

На протяжении всего XX в. — от движения ихэтуаней до «культурной революции» — Китай бился в пароксизмах гражданских и внешних войн, декорация на центральной и местных сценах многократно менялись. За тем, как это происходило и как воспринимала разыгрывавшуюся историческую драму многосотмиллионная публика, волею судеб собранная воедино и постоянно рекрутировавшая новых актеров на сцену, конечно, стояла традиция. Но одной лишь традицией нельзя объяснить переход от одного акта к другому — от тысячелетней империи к милитаризму, от милитаристов к Гоминьдану, от Гоминьдана к коммунистам. от Мао к Дэнгу.

Традиция наряду с другими факторами определяла границу между возможным и невозможным, диапазон, в котором общество воляно было выбирать варианты развития, а также наряджала в соответствующие одежды (одежда тоже влияет на поведение) действующих лиц этой исторической драмы. Но само развитие вели иные, главным образом современные мировые процессы.

В. Хорос: Возникает вопрос: что же дальше?

В. Шейнис: Боюсь, что некоторые оценки, прозвучавшие здесь, чрезмерно оптимистичны. Дэн Сяопин, говорили нам, «сумел сравнительно легко перестроить экономику, а вслед за тем взялся и за перестройку социальных отношений и форм власти». Нисколько не пытаясь преуменьшить все то, что сделал Дэн Сяопин, вокруг которого быстро консолидировались реалистически мыслящие силы в партии, уцелевшие после всех чисток, полагаю, что еще рано утверждать, будто «старая структура зримо ломается».

Да, поразительные экономические результаты и оживление общественной жизни Китая после 1978 г. — результат смело проведенной реформы. Но нельзя не видеть, что эффект первичного укрепления экономики и общества если еще и не исчерпан, то зримо убывает. Возникают новые, очень сложные проблемы, а обращение с ними не всегда демонстрирует прежнюю решительность. Утверждая, что произошло расслоение феномена госвласть-собственность уже через 20 лет после того, как он возник, Марат Александрович Чешков явно принимает желаемое за действительное: демонтирована пока лишь абсурдная в XX в. система тотального социально-экономического контроля над крестьянским большинством населения и сделаны некоторые принципиальные шаги к восстановлению внутреннего рынка и его включению в рынок мировой. Если движение в этом направлении и необратимо (во что хотелось бы верить), то попытки попятного движения весьма вероятны.

Опыт Китая, и положительный и отрицательный, обладает для нас несомненной ценностью. Китай, который какое-то время шел вслед за нами в создании административно-командной системы, раньше и быстрее стал от нее освобождаться. В этом качестве он выполняет на нынешнем историческом отрезке роль одного из первопроходцев среди социалистических стран. Хотя по важнейшим экономическим и социальным показателям он отстоит достаточно далеко от СССР, нам, возможно, придется поучиться у него — и не в частности, а в главном: в преодолении факторов торможения и создании современного хозяйственного механизма, в некатастрофическом расширении узких мест и избежании серьезных кризисных обострений.

Опыт Индии весьма важен в другом

отношении. В европейских обществах хозяйственный рост, экономическая унификация, либеральные и демократические реформы и расширение ценового слоя, принимающего участие в политике, при всей неизбежной неравномерности и разрывах, в общем коррелировали друг с другом. Опыт, отразивший этот тип исторического развития, приводил к, казалось бы, непреложному выводу: развертывание классовой борьбы, подключение к ней возможно более широких масс, идущих за социально авангардными группами и слоями, наращивание их притязаний, обращенных против привилегированных классов и слоев, — важнейший фактор общественного прогресса.

В «третьем мире» экономический рост, значительно превосходящий по темпам и масштабам все, что на аналогичной стадии знала Европа, локализован на социально более или менее ограниченном пространстве; плоды его в течение продолжительного периода не могут и не будут распределяться равномерно, ибо это подрубило бы саму возможность дальнейшего движения. Критикуя «элитарную» модель развития и размышляя над тем, каким образом могут быть смягчены ее крайности, необходимо учитывать, что традиционный сектор с его устоявшимися традициями и пониженными притязаниями выполняет — в Индии лучше, чем во многих развивающихся странах, — важную стабилизирующую функцию, компенсирующую неизбежные перекосы экономического развития. Его стремительное размывание действительно превратило бы Индию в десяток Иранов, и международные последствия такого превращения нетрудно представить себе. Происходит даже, как мы видим, наращивание конфликтного потенциала (прежде всего на этнической и религиозной почве), негативно влияющее на экономический и социальный прогресс.

Я полагаю, что опыт независимого развития освободившихся государств позволяет прийти к очень важному и определенному выводу. А именно: политическая мобилизация, включение в политическую борьбу традиционалистских или полутрадиционалистских масс — обоюдоострая вещь, которая может иметь весьма неоднозначные последствия. Можно сказать, что в современную эпоху на громадных пространствах «третьего мира» термин «демократия» претерпел удивительные превращения, обозначая порой те или иные явления и режимы «с точностью до наоборот». Развернувшиеся здесь популистские движения, различные по происхождению и идеологическому оформлению, нередко вели к утверждению не демократического правосознания и порядка, а его антипода — авторитаризма, противостоящего на главных направлениях той модели общественного устройства, о которой я говорил вначале. На волне популистских движений и смену олигархическим режимам не раз приходили молодые, свежие, нередко кровавые диктатуры. Вот

почему альтернативный политический опыт Индии, сумевшей сочетать гуманистические ценности древней цивилизации, присущую ей установку на консенсус, а не на конфронтацию, элементы «вестминстерской» системы и гандистскую доктрину ненасилия, имеет всемирно-историческое значение.

Индийская демократия, конечно, весьма хрупка. Формирующиеся здесь эмбрионы гражданского общества возвышаются над добуржуазной средой, действительно способной породить опасные вспышки насилия. И все же можно сказать, принимая во внимание колоссальные размеры страны и остроту социальных противоречий, что Индия показала сравнительно сбалансированный вариант общественного развития. В отличие от Пакистана она не только не подверглась дальнейшему дроблению, но и относительно успешно модернизировала верхние этажи своей социально-экономической структуры, поддерживая не выходящее за рамки привычных норм существование сотен миллионов людей на нижних, сохраняя цивилизованные формы политической организации на государственном уровне и, возможно, намечая какой-то вариант синтеза национальной духовной традиции и демократических ценностей современной эпохи.

Л. Васильев: С интересом выслушал коллег и со многими их замечаниями готов согласиться. Если резюмировать сказанное ими, то оно сводится к тому, что традиция, хотя она и сохраняет силу, все же постепенно сдает позиции. В принципе это бесспорно. Вопрос лишь в том, на какой стадии процесса находятся развивающиеся страны (Индия и Китай в частности) и чего можно ждать от них в ближайшем будущем.

Речь не идет о предсказаниях. Мы вправе делать только некоторые предположения, оперируя при этом уже зафиксированными тенденциями и имея в виду их возможное воздействие впредь. С тенденциями, в общем, все достаточно ясно: есть и то, что характерно для всего неевропейского мира, и то, что определяет специфику развития отдельных его частей, на чем акцентировал внимание Д. Е. Фурман. Справедлив и высказанный им тезис о том, что научно-технический прогресс необратим и что он подрывает традицию. Совершенно верна мысль М. А. Чешкова, что феномен «власть-собственность» сегодня выглядит иначе, чем в далеком прошлом. Хотя важнее все-таки то, что этот феномен и в новой своей модификации, близкой к госкапитализму, не только жив, но и жизненно важен для развивающегося мира, включая страны, ориентирующиеся на социалистическую модель.

В. Л. Шейнис поставил проблему несовместимости традиций с императивами современности, сформулированными им в виде четырехчленной модели, все элементы которой взаимосвязаны и взаимообусловлены. Мало того, он настаивает на том, что необходим именно

выбор между одним и другим. Но вот что характерно: как только Виктор Леонидович от общих формулировок перешел к конкретике, он заговорил в ином тоне, весьма близком к моему (Китай, видимо, изменяется, традиционное в нем отступает, но не следует быть «чрезмерно оптимистичным»; Индия развивается, демократизируется, но демократия ее «весьма хрупка», «эмбрионы гражданского общества» являются лишь вырпалениями в море традиции). Неудивительно, что я целиком поддерживаю вторую часть его выступления и несколько неудовлетворен первой.

Действительно ли мы имеем дело с «несовместимостью» и необходимостью выбора? А не вернее ли считать, что оба начала вынужденно совмещаются (точнее, сосуществуют и даже взаимодействуют) и что именно благодаря этому происходит то самое нанапливание элементов новой, чуждой традиции структуры, которое Виктор Леонидович признает? Что нет необходимости выбирать между привычным и чуждым, есть необходимость вписать многое из чуждого (та же инвариантная модель, о которой упоминалось) в традиционно привычное? Замечу только, что и здесь речь идет не столько о гармоничном синтезе — наподобие того, что имеет место в Японии, — сколько именно о вынужденном сосуществовании, своего рода симбиозе. Приведет ли он к синтезу — в этом и состоит проблема, которая находится в центре нашей дискуссии. Полагаю, что до этого еще очень далеко и что, более того, едва ли такое вообще может быть достигнуто всем развивающимся миром.

В. Шейнис: Леонид Сергеевич обнаружил в моих высказываниях противоречие, которого я, признаюсь, не нахожу. Попробую объяснить. На чем я стою? **Первое:** традиционный строй восточных культур в главном, а не в частности несовместим с современной индустриальной и научно-индустриальной цивилизацией (в частности как раз совместим). **Второе:** у большинства национально-государственных сообществ нет альтернативы перестройке, которую задают императивы современности, если, конечно, не считать таковой деградацию и коллапс в конечном счете. **Третье:** «четырёхчленная модель» — вектор, который определяет долговременную перспективу. Поэтому, обозначив главную тенденцию, я ни в коей мере не предсказываю сроки ее более или менее полной реализации и не утверждаю, что развитие будет неизменно поступательным. Напротив, совмещение традиционного и современного, вероятно, на длительный срок будет источником несбалансированности, разного рода обострений и конфликтов. Обойти эту полосу нельзя, но оба великих народа учатся ее преодолевать, хотя и с немалыми издержками и потерями.

Л. Алаев: Я хотел бы прояснить еще один вопрос — о «хрупкости» индийской демократии. Этот тезис в устах оптимиста В. Л. Шейниса появился отчасти,

может быть, под влиянием моего предыдущего выступления, когда я упомянул о грозящих ей опасностях. Но я не считаю индийскую демократию хрупкой! Она зиждется на двух, хотя и разнородных, но прочных основаниях — на пробуржуазных модернизированных слоях и традиционных ценностях. А. Б. Зубов в ряде работ развивает мысль о том, что демократия воспринимается в Индии (и на Востоке в целом — поскольку воспринимается!) не по мере модернизации сознания, а непосредственно традиционным сознанием, и я с ним согласен. Другое дело, что такое восприятие видоизменяет сам объект восприятия, но об этом уже говорилось. И уж совсем иное — то, что второе основание представляет собой огромный, медленно тающий айсберг. Но опасность перевернуться, связанная с таянием, еще очень далека.

В настоящее время нет сил, которые серьезно угрожали бы индийской демократии. Ни левящие (ультрареволюционные), ни коммуналистские (индуистские) силы не пользуются поддержкой масс. Армия не играет политической роли, и нет признаков того, что она политизируется. Раздающиеся в Индии время от времени возгласы об угрозе демократии — это просто политический прием одной партии против другой, своего рода профилактика. Реальной угрозы демократической системе не было ни в 1975 г., когда оппозиция пыталась свергнуть И. Ганди, ни в 1977 г., когда эта оппозиция пришла к власти, ни в 1980 г., когда на выборах победили силы, объявленные их противниками «авторитаристскими».

«Хрупкость» индийской демократии — понятие теоретическое, использование его может быть полезно в аналитических целях. Но в политическом прогнозировании следует, наверное, исходить все-таки не из процесса таяния айсберга, а из его абсолютных размеров. Что же касается «вспышек насилия», то они порождаются, как правило, не «добуржуазной средой», а, напротив, более продвинувшимися в формационном отношении элементами.

В. Хорос: Плодотворность проведенного обмена мнениями очевидна. Был высказан целый ряд оригинальных суждений, догадок, соображений, прорывающих привычные схемы. Попробую выделить некоторые из идей, которые представляются мне особенно интересными и перспективными.

Прежде всего — интерпретация Леонидом Сергеевичем Васильевым формационной теории марксизма, его модель мирового исторического развития. В принципе это модификация концепции «азиатского способа производства», но выходящая за рамки линейной смены одних формаций другими, превращающая «азиатский путь» в некий универсальный тип исторического развития. Л. С. Васильев не раз обосновывал свои взгляды в литературе, и они постепенно начинают завоевывать сторонников. Это говорит о том, что обречено оп-

ределенное направление теоретического поиска. Вместе с тем, на мой взгляд, обнаружались и те моменты, которые нуждаются в дополнительном осмыслении.

Во-первых, что это за социальная мутация, происшедшая в античной Греции? Почему именно там? В чем заключались истоки и каков был механизм разрыва той очень жесткой, самовоспроизводящейся и труднопреодолимой связки «государство—общество», которая, по Л. С. Васильеву, была характерна для всех доантичных обществ? В работах по истории античности эти проблемы практически не ставятся, соответствующие источники очень скудны. Тем не менее какая-то более определенная интерпретация этого исторического прорыва необходима, тем более что она чрезвычайно важна и для осмысления процессов модернизации, происходящих в развивающихся странах, то есть для понимания в принципе того, каким образом совершается переход от традиционных, добуржуазных, «восточных» структур к современному (или синтезу этих структур).

Во-вторых, не совсем ясно, что такое «восточная структура», о которой говорит Леонид Сергеевич. Протоформация? Надформационное образование, разделившееся затем на две различные линии мирового развития? Или особая формация, определяющая направление общественной эволюции в неевропейском мире? Если да, то каковы ее разновидности? Этот вопрос уместен хотя бы потому, что достаточно очевидны различия между отдельными странами, входящими в ареал «восточных структур». Например, системообразующая роль государства далеко не одинакова в том же Китае и той же Индии, как это явствует из анализа Л. Б. Алаева и Л. С. Васильева.

Далее, какова связь между формационными и цивилизационными характеристиками обоих основных разветвлений мирового исторического процесса? Скажем, если принять «восточную структуру» за особую формацию, то в европейской модели получается несколько формаций на базе одной цивилизации, а в неевропейской модели — несколько цивилизаций на базе одной формации. Чем обусловлено такое несоответствие? Нет ли тут смешения формационных и цивилизационных сторон и в чем заключается корреляция между ними?

Таких вопросов можно задавать еще много (этого же касался в своем выступлении М. А. Чешков). Я говорю это не к тому, чтобы пытаться зачеркнуть соображения, высказанные Леонидом Сергеевичем, — напротив, они представляются мне весьма интересными и перспективными, — а к тому, чтобы указать на необходимость дальнейшей проработки намеченной теоретической схемы.

Л. Васильев: Позвольте мне, Владимир Георгиевич, высказать еще несколько соображений, прежде чем вы подведете итоги нашей дискуссии. Дело в том, что я не предполагал ставить вопрос о формациях. Но коль скоро он возник,

то должен заметить, что, на мой взгляд, во всей постпервобытной истории человечества есть только две формации, каждая во множестве конкретных модификаций. Одна из них — европейская, от античной модификации до современной. Другая — «восточная», точнее, неевропейская, с характерным для нее «государственным способом производства», различные модификации которой существуют в разных частях света по сей день. Таким образом, «восточная структура» не протоформация (нечто в этом роде постулировал и М. А. Чешков), но именно формация, принципиально отличная от европейской. Что же касается проблемы цивилизаций, то они, будучи завязаны в один узел прежде всего с религией и соответствующей культурной традицией, непосредственной связи с формациями не имеют. Поэтому-то в последние годы наряду с формационным анализом завоевывает права гражданства и цивилизационный.

В. Хорос: Теперь об одной важной идее, к которой пришли, каждый на своем материале, оба наших основных собеседника. Как Индия, так и Китай обнаруживают поразительную устойчивость добуржуазных отношений, социальных институтов и цивилизационных ценностей, несмотря на стремительные изменения последних десятилетий, бесспорный процесс модернизации, идущий в обеих странах. Эти отношения, институты и ценности сохраняются, образуя некоторое структурное ядро, которое определяет и характер модернизационных сдвигов. В самом деле, и приспособление кастовой системы ко всем происходящим экономическим, политическим и культурным новациям в Индии, и обнаружение того, что «китайский НЭП», семейный подряд и т. д. есть не что иное, как возвращение к норме отношений, испокон веков существовавших в Китае между государством и обществом, — все это свидетельствует о том, что сегодняшнее новое оказывается во многом модификацией старого.

В подобном подходе налицо, по-моему, исследовательская широта, которая способна видеть настоящее как в перспективе, так и в ретроспективе. Такой взгляд предохраняет от чрезмерного оптимизма некоторых исследователей «третьего мира», которые порой спешат в своих оценках и прогнозах происходящего в развивающихся странах, основываясь на наблюдениях и анализе внешних, поверхностных сторон явлений.

Можно воспользоваться одним сравнением, хотя, конечно, всякое сравнение хромает. В индуизме и буддизме есть такое понятие — карма. Рождаясь, индивидуум уже несет в себе груз совершенного им в его прошлых перерождениях. Рациональный смысл этой идеи связан с бесспорными факторами наследственности и социализации человека с точки зрения его генеалогии, воздействия семьи, близких, предшествующих поколений. В этом смысле можно, наверное, говорить об исторической карме целых народов, наций, их

культурно-историческом коде. Проходят века, иногда тысячелетия, а некоторые сущностные параметры жизни общества продолжают действовать — кастовая дифференциация, религиозные институты, обряды, какие-то элементы политической культуры. Конечно, одновременно происходят и изменения, они могут затрагивать не только оболочку цивилизации, но и ее ядро. В каждом конкретном случае чрезвычайно важно выяснять, каково здесь соотношение нового и старого, традиционного и современного, ядра и оболочки. Только на такой основе возможна серьезная оценка происходящего и взвешенный прогноз.

С этой точки зрения представляется важной одна закономерность, выявленная как на индийском, так и на китайском материале. А именно: если в логическом, структурном плане система культурно-ценностных ориентаций той или иной цивилизации является весьма жесткой, закрытой, то в реальной жизни она действует с допущением некоторого здорового элемента «лицемерия», которое позволяет ей реагировать на реальные общественные проблемы. Так, кастовая иерархия может нарушаться мотивами экономической борьбы, политической целесообразности, в случае бытовых конфликтов и т. д. Точно так же строгие формы конфуцианской субординации, отношений между старшими и младшими не мешают весьма широкой социальной и политической мобильности в обществе.

Такое соотношение между каноном и реальностью, по-видимому, свойственно всем цивилизациям, но проявляется оно по-разному. Скажем, в исламских обществах расхождений между сущим и должным допускается гораздо меньше, чем в индийской или китайской цивилизации. Не в этом ли заключается одна из причин различного характера и темпов модернизации в данных регионах и странах? Я не говорю о различиях социально-политической направленности модернизации (что имеет место в Китае и Индии), но во всяком случае ясно, что способность докантилистических социокультурных структур к изменениям обусловлена не только теми или иными идеями или элементами, поддерживаемыми в этих структурах (скажем, идем долга, почитания старших, общинности, этнической солидарности, которые столь успешно «работали» на модернизацию в Японии и «работают» сейчас в Китае), но и гибкостью добуржуазных ценностных установок, их способностью «растягиваться» под воздействием реальной действительности.

Сказанное хорошо подтверждает пример гандизма в Индии, который был более или менее затронут, пожалуй, только Д. Е. Фурманом. При первом взгляде на гандизм — мощное общественное течение, под флагом которого Индия завоевала национальную независимость, — поражает обилие в нем элементов традиционалистского характера. Однако при более внимательном рассмотрении оказывается, что эти эле-

менты тесно связаны с задачами модернизации, ее постепенным, «осторожным», поэтапным осуществлением в конкретных условиях (защита неприкасаемых, идея «социальной опеки» обеспеченных слоев над бедняками, призывы к демократическому диалогу и социальному партнерству в сочетании с тенденциями эгалитаризма и др.). Причем в деятельности самого М. К. Ганди хорошо просматриваются отмеченная выше «растяжимость» идейных установок, готовность приспособить их к интересам экономического, социального и научно-технического развития в своей стране. Именно это и обеспечило гандизму успех, именно это и объясняет его значение в жизни сегодняшней Индии.

Более того, значение гандизма — здесь мы говорим уже о влиянии Индии на остальной мир, — безусловно, выходит за национальные рамки. Дело не только в несомненном влиянии этого учения на ряд политических деятелей развивающихся стран. Дело в том, что центральный принцип гандизма — принцип ненасилия — все более вписывается в проблематику нового политического мышления, перспективу (и необходимость!) мира без насилия и оружия в современных условиях. Это зафиксировано в Делийской декларации, документах движения неприсоединения. Я полагаю, что есть и другие направления, по которым восточные цивилизации с их богатейшим духовным наследием могут внести и внесут свой вклад в решение проблем мирового сообщества, — например, проблемы гармоничного сосуществования человека и природы.

Что касается воздействия Китая и его модели развития на современный мир, то оно также весьма заметно. Это влияние распространяется прежде всего на развивающийся мир. Оно было немалым еще в 50—60-е годы, а теперь, несомненно, возросло. Но дело не только в демонстрационном эффекте «четырех модернизаций» в КНР. Реформы в Китае — это важная веха в развитии мира социализма в целом. Как известно, социализм первоначально проложил себе дорогу в странах, более отсталых в социально-экономическом и культурном отношении по сравнению с европейским регионом. В этом была своя

логика — в указанных странах, по ленинскому выражению, было «легче начать»¹. Но зато в них было и труднее продолжать революцию, поскольку здесь социализм, помимо решения своих собственных задач, должен был также доделывать работу, не завершенную национальным капитализмом, по приобщению своих стран к индустриальной цивилизации.

По-своему такую логику исторической эволюции предвидели еще некоторые домарксистские социалисты, например, А. И. Герцен. Он писал в письме к Эдгару Кине, что Запад и Россия пойдут к одной цели, но «не по одной дороге — вы (то есть Европа.— В. Х.) пролетариатом к социализму, мы социализмом к свободе»². Историческая проницательность Герцена заключалась, на мой взгляд, в том, что он рассматривал возможность перехода к социализму стран более отсталых, но более «легких на подъем» как естественную и исторически правомерную. Но он предвидел, что затем перед ними неизбежно встанут проблемы, связанные с невыработанностью демократических традиций, пережитками добуржуазной эксплуатации и внеэкономического принуждения, неразвитостью личности, ее поглощенностью в корпоративно-общинных структурах. Отсюда необходимость движения «к свободе» уже после социалистической революции, в рамках социализма и не его основе. Именно это и осуществляется в ходе перестройки в нашей стране. Сходный процесс идет в современном Китае. И чем более успешно будет развиваться этот процесс, тем большее воздействие окажет он на остальной мир, особенно на социалистические и развивающиеся страны.

В целом Индия и Китай проявляют себя в современном мире как «действующие», жизнеспособные цивилизации и модели развития. Хотя эти страны идут разными путями, но обе имеют несомненную перспективу. Этот вывод, думается, вполне уместен как результат нашей дискуссии.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 36, стр. 10.

² А. И. Герцен. Собрание сочинений. Т. XVIII. М., 1959, стр. 469.